P. 326

REVISTA DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR

Tomul 36

5-6

1991

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Inv. 10047

https://biblioteca-digitala.ro

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor-șef :
ALEXANDRU DOBRE

Membri :

Acad. ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA ; acad. ION COTEANU ; prof. ALEXANDRU BALACI, membru corespondent al Academiei Române ; TIBERIU ALEXANDRU ; STANCA CIOBANU ; ION H. CIUBOTARU ; NICOLAE CONSTANTINESCU ; CONSTANTIN COSTEA ; ION CUCEU ; IORDAN DATCU ; GABRIEL GHEORGHE ; ION GHINOIU ; ION ILIȘIU (redactor-șef adjunct) ; SABINA ISPAS (secretar responsabil de redacție) ; MARIN MARIAN ; ILIE MOISE ; I. OPRIȘAN ; SPERANȚA RĂDULESCU ; MIHAIL M. ROBEA ; BORIS ZDERCIUC.

Responsabil de număr :
MARIN MARIAN

Autorii sînt rugați să înainteze articolele și recenziile dactilografiate la două rînduri. Tabelele vor fi dactilografiate pe pagini separate, iar dactilogramele și notele muzicale vor fi executate în tuș, pe hîrtie de calc. Tabelele și ilustrațiile vor fi numerotate în continuarea celor din text. Se va evita repetarea acelorași date în text, tabele și grafice. Explicația figurilor din text se va face în ordinea numerelor. Titlurile revistelor citate în bibliografie vor fi prescurtate conform uzanțelor internaționale.

Responsabilitatea asupra conținutului revine exclusiv autorilor.

În țară vă puteți abona prin intermediul birourilor de poștă.

Toate comenzile externe pentru revistele apărute la Editura Academiei Române se vor adresa la ROMPRESFILATELIA, Sectorul export-import presă, P. O. Box 12—201, telex 10376, prsfi r 78104, București, Calea Griviței nr. 64—66.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite pe adresa colegiului de redacție al „Revistei de etnografie și folclor".

La „Revue d'etnographie et de folklore" paraît 6 fois par an. Toute commande de l'étranger pour les revues parues aux Editions de l'Académie Roumaine sera adressée à ROMPRESFILATELIA, Sectorul export-import presă, P. O. Box 12—201, telex 10376, prsfi r 78104, Bucarest, Calea Griviței 64—66, Roumanie.

En Roumanie vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste.

APARE DE 6 ORI PE AN

ADRESA REDACȚIEI
București
71102 Calea Victoriei 125

https://biblioteca-digitala.ro

P. 326

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

Tomul 36 — 1991 — Nr. 5—6

SUMAR

STUDII

H. CULEA, NICOLETA GOATU, Etnologia oraşului — consideraţii etnosociologice (un program de cercetare etnologică a urbanului) (I) 207
MARIN MARIAN, Adagiu folcloric la un concept psihanalitic 241

ISTORIA FOLCLORULUI ŞI A FOLCLORISTICII

ZOE DUMITRESCU BUŞULENGA, Radu Niculescu. Schiţă de portret 249
GH. PAVELESCU, O valoroasă culegere de folclor din 1865 253
ION I. DRĂGOESCU, Andrei Bîrseanu — corespondenţă inedită către Simion Mehedinţi 259

NOTE ŞI DISCUŢII

STANCA CIOBANU, Sentimentul continuităţii în cultura populară românească . 263
IULIAN CHIVU, O secvenţă-simbol din ritualul funebru în satele de pe Burdea . 266
NICOLAE COJOCARU, Mitul ursitoarelor în opera lui Mihai Eminescu 269
MIHAI RĂDULESCU, Mihu Vulcănescu — o mitologie ornitologică personală . . 273

RECENZII

C. CIUCHINDEL, *Folclor vechi românesc*. Ediţie îngrijită, prefaţă, note şi bibliografie de ..., Bucureşti, Editura Minerva, 1990 (Al. Dobre) 275
LUTZ RÖHRICH, *Lexicon der sprichwörtlichen Redensarten*, Freiburg — Basel — Wien, Herder, 1986, 4 vol. (Constantin Negreanu) 277
G. L. PERMJAKOV, *Osnovi structurnoi paremiologhii*, Moscova, 1988 (Dumitru Stanciu) 278
ELISABETH SCHULZE-BUSACKER, *„Philomena", une révision de l'attribution de l'œuvre*, în „Romania. Revue trimestrielle consacrée à l'étude des langues et des littératures romanes", fondée en 1872 par Paul Meyer et Gaston Paris, publiée par Jacques Monfrain, nr. 4 (1986); *Des „Disticha Catonis" en Espagne, Italie et France*. Actes du Colloque International EUROPHRAS 88, Phraséologie Contrastive, Klingenthal — Strassbourg, 12—16 mai 1988; *La moralité des fabliaux. Considération stylistique*. Publications de l'Université de Rouen. Ouvrage nº 83, PUF; *Proverbe ou sentence : essai de définition*, în *La Locution*. Colloque international, Université Mc Gill, Montréal, publ. în „Le moyen français. Revue d'études linguistiques et littéraires" (Gabriel Gheorghe) 281

REF, tom 36, nr. 5—6, p. 205—290, Bucureşti, 1991

Inv. 10047

Institutul BIBLIOTECA

https://biblioteca-digitala.ro

REVUE D'ETHNOGRAPHIE ET DE FOLKLORE

Tome 36 1991 Nos 5—6

SOMMAIRE

ÉTUDES

H. CULEA, NICOLETA COATU, L'ethnologie de la ville — considérations ethno-sociologiques (un programme de recherche ethnologique de l'urbain) (I) 207

MARIN MARIAN, Adage folklorique à un concept psychanalytique 241

HISTOIRE DU FOLKLORE ET DE LA SCIENCE DU FOLKLORE

ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA, Radu Niculescu. Esquisse de portrait . . . 249

GH. PAVELESCU, Un prestigieux recueil de folklore de 1865 253

ION I. DRĂGOESCU, Andrei Bîrseanu — correspondance inédite à Simion Mehedinți 259

NOTES ET DISCUSSIONS

STANCA CIOBANU, Le sentiment de la continuité dans la culture populaire roumaine 263

IULIAN CHIVU, Une séquence-symbole du rituel funèbre dans les villages de la vallée de Burdea 266

NICOLAE COJOCARU, Le mythe des fées dans l'œuvre de Mihai Eminescu . . . 269

MIHAI RĂDULESCU, Mihu Vulcănescu — une mythologie ornithologique personnelle 273

COMPTES RENDUS

C. CIUCHINDEL, *Folclor vechi românesc*. Edition, préface, notes et bibliographie par . . ., București, Editura Minerva, 1990 (Al. Dobre) 275

LUTZ RÖHRICH, *Lexicon der sprichwörtlichen Redensarten*, Freiburg — Basel — Wien, Herder, 1986, 4 vol. (Constantin Negreanu) 277

G. L. PERMJAKOV, *Osnovi structurnoi paremiologhii*, Moscova, 1988 (Dumitru Stanciu) 278

ELISABETH SCHULZE-BUSACKER, „*Philomena*", *une révision de l'attribution de l'oeuvre*, in „Romania. Revue trimestrielle consacrée à l'étude des langues et des littératures romanes", fondée en 1872 par Paul Meyer et Gaston Paris, publiée par Jacques Monfrain, nr. 4 (1986) ; *Des „Disticha Catonis" en Espagne, Italie et France*. Actes du Colloque International EUROPHRAS 88, Phraséologie Contrastive, Klingenthal — Strassbourg, 12—16 mai 1988 ; *La moralité des fabliaux. Considération stylistique*. Publications de l'Université de Rouen. Ouvrage nº 83, PUF ; *Proverbe ou sentence : essai de définition*, in *La Locution*. Colloque international, Université Mc Gill, Montréal, publ. in „Le moyen français. Revue d'études linguistiques et littéraires" (Gabriel Gheorghe) 281

https://biblioteca-digitala.ro

ETNOLOGIA ORAȘULUI — CONSIDERAȚII ETNOSOCIOLOGICE
(un program de cercetare etnologică a urbanului) (I)

H. CULEA, NICOLETA COATU

1. TEORIA OBIECTULUI

1.1. Dileme etnologice generale

Dilema care ni se conturează dintru început este cea a recunoașterii fie a unui singur sistem al „datului" (specificul național, *grosso modo*) ca „specificitate holistică" unitară și marcată de unicitate, fie a unei pluralități de sisteme ale datului (intranaționale, zonale, locale). Din rațiuni strict metodologice, opțiunea noastră în lucrarea de față este pentru un sistem al „datului" concret-istoric, acut diferențiat intranațional (deci zonal, local etc.), avînd drept conținut mediile etnoculturale creatoare de modele specifice (particulare) locale, de grup etc.

„Datul" concret, conceput ca dimensiune a fenomenului social total (în sensul dat termenului de M. Mauss), particularizează, „colorează", nuanțează într-un anume fel, specific, întreaga fenomenologie socioculturală care, disociată pe „orizontală", se exprimă prin cunoscutele structuri ale culturii materiale și spirituale (ale modului de viață în primul rînd), iar disociată pe „verticală", dezvăluie „paliere" ale fenomenului social total [1], de felul :

a) suprafața morfologică (fizică, obiectuală);

b) conduite colective de utilizare (uneori și de producere) standardizate și statuate, formalizate și organizate;

c) modele ce ghidează doar conduitele, în relație cu anumite roluri și atitudini;

d) sistemul de „deprinderi anterior dobîndite", difuz și informal, sub formă de practici, moravuri, rutine, stiluri mai flexibile, care pot fi denumite „populare" în accepția cea mai largă;

e) conduite de rol, deci instituționalizate;

f) atitudini colective: virtualități, preferințe;

g) interpretări simbolice;

h) conduite novatoare;

i) idei și valori ce conferă sens;

j) implicări psihice, stări de mentalitate, judecăți și prejudecăți colective.

În ipoteza de bază a lucrării de față etnocultura rezultă dintr-o amplă combinare a palierelor „verticale" (între ele) și a tuturor cu „ori-

[1] Vezi teoria *fenomenului social total* la M. Mauss (*Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1966) și teoria palierelor *fenomenului social global* la G. Gurvitch (*Traité de sociologie*, Paris, PUF, I, II, 1958—1960).

https://biblioteca-digitala.ro

zontala" fenomenului social total, după regulile oricărei judecăți matriciale folosite pentru relevarea specificului local.

Un punct de vedere sintetic ne permite să afirmăm că :

1. etnoculturalul constituie doar o dimensiune a socioculturalului, și anume ca :

— „sistem al datului" („sistemul de deprinderi anterioare") intricat, în pondere totală sau parțială, în oricare dintre palierele fenomenului social total și afirmat ca dimensiune a fenomenului social global ;

— specificitate locală, „traseu sociocultural ireductibil" sau, altfel spus, „biografia lucrurilor" în sensul de „inactual real" și „concret ideal" ;

2. etnoculturalul, ipostaziat (și ca dimensiune) în macrostructurile socioculturalului, se prezintă ca specific național (cultură națională), iar ipostaziat în „mezo" și „microstructuri" sociale se prezintă ca „medii populare" dinlăuntrul unităților, relațiilor și grupurilor umane (fenomenologia socioumană proliferată de acestea), în primul rînd a interrelațiilor comunitare ;

3. etnocultura reprezintă contraponderea centripetă la tendințele centrifuge ale socioculturii și se exprimă — de pildă în contemporaneitate — prin „coeficientul de rezistență" la tendințele de specializare fără specific național (ale culturii cărturărești) sau de masificare și uniformizare ale unei culturi de masă mozaicate sau/și ideologizate.

Etnocultura, fenomenologia ei nu sînt atît de „transparente" încît să-și dezvăluie lesne palierele și aspectele ca fenomen social global. Doar cercetarea — și nu fără deosebită trudă — le poate pune în evidență, prin operațiuni sofisticate analitice și de sociografiere, mai aproape de tehnica radiografiei decît a „grafiilor" curente. Astăzi „asaltul" asupra fenomenologiei socioculturale (pentru disocierea orizontalei și a verticalei fenomenului social total) revine unui întreg corpus de discipline specializate sau/și integrate. A aduce *sub speciae etnologica* o puzderie de obiecte, activități, opinii ale socioculturalului, ca „texte umane" aflate în contexte urbane date, presupune aflarea unui *ireductibil* prin mijlocirea căruia să fie găsit numitorul comun într-o fenomenologie atît de diversă ca cea studiată îndeobște de etnografie, folcloristică, dialectologie, etnosociologie ș.a. Cercetările concrete de etnologie urbană, în măsura în care își găsesc legitimitatea epistemică, nu pot fi decît cercetări de etnografie, folcloristică, dialectologie și etnosociologie, *integrate ;* perspectiva etnologică este însă cea care conferă temeiurile teoretice și metodologice ale acestei integrări, respectiv ... *filozofia ei*. Teoria unei abordări etnologice conjugate, în general, în mediile urbane mai ales, rezidă în elucidarea problemei *ireductibilului*, a etnosului aflat în interstițiile unui socius posibil de disociat ca natură, creativitate și forme de expresie etnoculturale.

1.2. Socius și Etnos — generalități

Dăm aci *Socius*-ului accepția de modalitate (re)structurată a „socialului", cu tendința *(trend)* aducerii proteicei „materii sociale" în ipostaza de sistem social economic, de „orînduire a cadrelor și manifestărilor" economice, juridico-morale, spirituale etc. în moduri relativ distincte de producere și reproducere a vieții în grup a oamenilor.

https://biblioteca-digitala.ro

Etnosul desemnează structura dimensiunilor „comunitare" ale unei colectivități istoricește constituite și perpetuate în timp pe temeiuri ca: tradiție, solidaritate, limbă, trăsături antropologice (fizice și socioculturale), umanizare a mediului (teritoriu etc.), fizionomie psihică (caracterologie), trăire și retrăire a identității (patriotism etc.) ș.a.

Socialul (de la *socius*, lat. 'soț, tovarăș, asociat') a apărut o dată cu cele mai elementare și primordiale (ca să nu spunem primitive) forme de asociere dintre om și om, adică dintotdeauna, din *illud tempus*. Dinamica socialului evidențiază o devenire continuă a acestor forme de asociere, cum și a tuturor „lucrurilor" (sens durkheimian) care prin natura lor își au originea *în* sau depind *de* societate.

Răspunsul modern dat întrebării referitoare la esența și structura societății (ce este societatea: natura și esența ei) a luat succesiv sau simultan forma așa-ziselor teorii: 1. organiciste; 2. contractualiste; 3. economiste; 4. psihologiste; 5. formaliste; 6. relaționiste; 7. universaliste; 8. obiectiviste; 9. factorialiste; 10. spiritualiste, 11. sociogeografiste ș.a. Dat fiindcă în mai toate teoriile enunțate complexul socius nu apare relaționat cu etnosul, ne face să zăbovim în cele ce urmează asupra teoriei tradiției și solidarității, în care aceste două realități sînt considerate din unghiul înriuririi lor întru particularizarea vieții sociale. Socius-ul presupune nu doar coexistența indivizilor, influența lor reciprocă, conștiința unui scop comun etc., ci și o ordine durabilă, o continuitate și o tradiție pentru ca orice societate să fiinţeze ca o particularitate concretă, specifică.

Ajungem în acest sens din nou la problema „datului", antamată mai sus și pe care o vom relua din perspectiva unor idei generale referitoare la triada Tradiție—Inovație—Identitate.

La o primă abordare s-ar părea că ireductibilul etnologic al socialului rezidă în partea de tradiție și solidaritate [2], ca factor de coeziune socială de un fel deosebit — comunitară — și producător de modele îndătinate, posibil de regăsit în atitudini, comportamente și situații chiar foarte depărtate de ... izvorul lor. Trecutul se interiorizează astfel în fiece Eu și rezidă în Noi: este mai adîncul și poate neștiutul din Noi înșine, ca ființă socială. Sau, cum ar spune C. G. Jung (vezi *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, 1963): „Viața mi-a apărut întotdeauna ca o plantă care trăiește prin rizomul său chiar dacă tulpina se ofilește întotdeauna". Acest rizom poate fi arhetipul sau nația, neamul, familia, copilăria, conviețuirile, întreg traseul cultural-comunitar și existențial. Toate acestea ne sînt date, înrădăcinate, întipărite ca identitate primară, ca „inconștient colectiv", ele sînt partea genuină, simplă, autentică, neelaborată ca strategie socială rațională ci ca parte imaginativ-creativă, devenită „dat", mitos, din orice socius.

Tradiție și solidaritate nu înseamnă însă numai trecut îndepărtat, ancestralitate, copilărie (a „socializării etnologice" — lingvistice, folclorice, general stilistice), ci și „generație", în succesiunea unor categorii sociale, stări socioculturale, mentalități, contexte spațiale și temporale comune, matrice stilistice ș.a.

[2] În literatura noastră de specialitate au operat sinteze oameni de știință precum P. Andrei (vezi *Sociologie generală*, Craiova, 1936), T. Speranția (*Introducere în sociologie*, București, Casa Școalelor, 1944, I, II).

https://biblioteca-digitala.ro

Tradiția și solidaritatea pot acționa și în plină actualitate ca transmisiuni ale ideilor, ale impulsurilor, ale felului de a gîndi și simți lucrurile — de la înaintași la urmași, de la cei solidari în toate cele. Căci dacă tradiția este „populară" pe verticala autorității (paternalității) charismatice, solidaritatea își instituie substanța prin orizontalitatea deschiderii omului către om.

Dintre toate formele autorității (de drept, personale, instituționale, valorice etc.), cele exersate cu precădere în contexte etnologice sînt cele charismatice, de *leadership* informal, de fascinație „magică" și vrajă (vezi importanța acestora din urmă în culturile populare).

Tradiția și solidaritatea — în sau fără conexiune directă cu autoritatea — explică numeroase manifestări de etnocultură, fie în expresiile ei existențial-comunitare, fie în reverberațiile ei spirituale, marcate de diversitate. Diversitatea afectează însăși tradiția pînă în chiar fondul ei. Încrucișările etnice (biologice, de civilizație și cultură) provoacă schimbări în însăși etnia componenților, particularitățile comune (de limbă, descendență ș.a.) vădindu-se tradiție „en marche". Ample procese istorice de aculturație conferă o fizionomie dinamică nu doar generațiilor ce se succed, ci chiar uneia și aceleiași generații. Copiii nu sînt doar ai părinților lor, ci și ai timpului lor; de aceea, în succesiunea lor, generațiile găsesc și aduc mereu ceva nou, o realitate socială obiectivă și un spirit al timpului (Zeitgeist) la care parțial au contribuit și pe care parțial l-au găsit de-a gata, asumîndu-și-l.

Inovația și tradiția, mediile tradiționale și inovaționale, în general, sînt deopotrivă factor de sociocultură și etnocultură. De unde și necesitatea conceperii *ireductibilului etnologic* în relație cu echilibrul fragil dintre acești doi termeni ai dialecticii identității și specificului.

În limbajul de toate zilele, urmărind de pildă felul cum trăiesc, maniera cum se poartă și se exprimă indivizii, grupurile, obișnuim — nu în afara a nenumărate prejudecăți și stereotipii cărora le plătim uneori un tribut grav de subiectivitate — să le atribuim etniei (țigan, maghiar, evreu, român etc.), provinciei (ardelean, oltean etc.), zonei, originii sociale (țăran, „țărănoi" — sens peiorativ, muncitor etc.), mediului rezidențial (mahala, centru etc.), caracterologiei (vezi tipurile „nazagialești" notorii) etc.

În fapt, identitatea etnologică a indivizilor și grupurilor (identitate care ar putea fi disociată de cea biologică și socială) constituie o rezultantă complexă a socializării generațiilor succesive (socializare concepută sub forma „verigilor", „inelelor" unui arbore genealogic dat) și a constituirii unui fond comun de reacții „date", neelaborate ad hoc. Acest fond comun, în continuă dinamică (virtual—actual), nu este altceva decît o ipostaziere a mediului etnocultural cu înrîuriri centripete (de repliere a insului întru entitatea sa comunitară).

Mediile centripete, în societățile moderne, sînt dublate de mediile centrifuge — contrabalansîndu-le chiar pe acestea — în tendința lor de a distanța insul de arborele al cărui ram este. Astfel, slăbirea coeziunii unor comunități prin dispersarea membrilor, asimilare etc. sau, dimpotrivă, revenirea la „rizom" (reconvertiri, căutarea identității) urmează îndeaproape pe de o parte pulsiunile sociale ale anomizării și, pe de altă parte, reacțiile la anonimatul autodizolvant.

https://biblioteca-digitala.ro

Socius și etnos nu prezintă dezvoltări paralele și nu se exprimă ca o funcție lineară : etnosul vădește o relativă rămînere în urmă față de ritmul alert al socius-ului dar, în același timp, îl configurează specific (pe acesta din urmă). Istoria înregistrează numeroase cazuri de involuție ale unor întinse arii de etnicitate ; sînt însă cunoscute și surprinzătoare supraviețuiri ale etnosului în societăți dezetnicizate. Există popoare renăscute ca din cenușă. Manifestări ale etnosului stagnate o vreme pot revigora și înflori chiar în momente cînd socius-ul slăbește sub raportul forțelor sale centrifuge.

Orașul modern, cu incipientele sale medii comunitare (uneori de o varietate surprinzătoare), se oferă ca un laborator inedit de experimentări în acest sens. În căutarea unei Identități, amenințată de societatea hiperindustrializată și de consum, de tirania totalitară sau comunismul primitiv, orășeanul de azi valorifică medii centripete, făurindu-și structuri comunitare, care refac prin neam, familie, localism etc. rădăcini uneori pierdute. Disciplinele etnologice, pivotînd în jurul ireductibilului etnocultural, dezvoltă azi o problematică a mediilor „vieții particulare" (în sens de locale) a oamenilor, interpuse între cadrele realității sociale general-instituționalizate, formalizate etc. și contextele lor nemijlocite de viață. Pe liniamentele vieții lor particulare, ale modului de viață nemijlocită, oamenii orașelor de azi dezvoltă o cultură specifică : etnocultura mediilor urbane.

1.3. Panorama aspectelor orașului

La suprafață orașul se dezvăluie ca un peisaj fizic amenajat, în care sălășluiesc : un conglomerat de locuințe, fabrici, șantiere, uzine, vehicule, bastimente — de asistență sanitară, școlare, culturale ș.a. — „felurite alte construcții de folosință publică, monumente, parcuri etc. și, bineînțeles, oameni, o aglomerație de oameni aflați în incinta spațiului construit sau într-un du-te-vino exterior, ritmat de ocupații, interese, activități, nevoi ș.a.m.d. În străfunduri, spațiul urban se relevă ca spațiu social-economic, juridic, politic, spiritual—structurat în urma unor plurale intercondiționări presupuse de procesul de producție (materială și spirituală), de relațiile interumane corespunzătoare acestora sau dependente de situații tipice gestate în grupări umane dintre cele mai felurite — de la cele profesionale pînă la asocierile „gratuite".

Corelarea „matricială" a orizontalei și a verticalei unei aglomerări urbane permite dezvăluirea pluralității de funcțiuni, sincretice sau specializate, îndeplinite de unitățile sociale ale orașului.

O întreagă „baterie" de discipline social-umane se apleacă azi asupra spațiului urban. Orașele sînt studiate de științele sociale în mai mare măsură decît satul, considerat altădată fief al disciplinelor etnologice [3].

Geografia urbană studiază fenomenul, sistemul și funcțiile orașului din punctul de vedere al spațiului urban (condiții spațiale de amplasare și extensiune a comunicațiilor, rezidenței, comerțului, industriei ș.a.), al concentrării urbane, al spațiului trăit și perceput, al șederii și mișcării, al climei și salubrității etc.

Urbanistica prelungește atari preocupări în relație cu : alegerea amplasamentelor unui oraș, zonificarea (industrială, de locuit, plantată,

[3] Vezi *Current Sociology*, seria *Methods in Social Sciences*, 1960—1975.

https://biblioteca-digitala.ro

amenajări comunale etc.), proiectarea orașului în întregime ori resistematizarea și modernizarea în perspectiva unor concepții date (cu accente pe monumentalitate și solemnitate, pe un tip de „urbanism romantic", pe ideea „orașelor verzi" ori pe unitatea dintre funcție, modul de construcție, economie și expresie plastică). Urbaniștii împrenă cu edilii orașelor cuprind într-o viziune de ansamblu problematica complexității drumurilor, a zonelor de ocupare a solului și a activităților de optimizat.

Sociologia analizează la rîndul ei orașul ca organizare socială cristalizată, vizînd o problematică vastă, revendicată și de etnografie. Avem în vedere : locuința (structura, fluxul, confortul, autonomia, dimensiunea, satisfacții și expectații, mobilitatea), educația, cultura (animația, difuziunea etc.), securitatea (protecția, prevenirea accidentelor etc.), comunicațiile (circulația, transportul, telecomunicația, informația etc.), administrația, producția, distribuția (comerț, bunuri și servicii, publicitate, vitrinele și reclamele orașului etc.), solidaritatea (forme de sociabilitate etc.) — atît din punctul de vedere al funcției acestora în satisfacerea trebuințelor și expectațiilor umane, cît și al relațiilor umane și unităților sociale. Metodele de cercetare socială în urban, folosite de științele orașului, conturează demersuri diacronice și sincronice. În primul sens : studii privind evoluția zonei în timp — evenimente, făptuiri, personalități. Printre studiile sincronice amintim în principal pe cele economice (producție, circulație, distribuție, comerț), geografice (caracterele fizice ale spațiului), ecologice (interrelațiile dintre populație, mediu, aspectele și nivelul tehnologiei, organizare socială etc.) ș.a.

Organizarea socială a mediului urban sub forma socioculturii (ierarhia formelor și raporturilor sociale etc.) și a etnoculturii (integrată în mediul tradițional, în grupe primare și secundare), influența psihosociologică intramedii, relații de familie și parentale, grupările pe cartiere și rezidențe, formele de asociere particulară, formele noi de sociabilitate (grupări comunitare, de vîrstă, categorie, confesiuni, organizații, instituții) au directă tangență și cu preocupările etnologiei.

Migrația și integrarea culturală în urban a feluritelor „valuri" de populație, de sorginte socială și rezidențială extrem de variată, sporește considerabil etnoculturile mediului urban, stau în centrul atenției mai multor discipline sociale și umanistice. Organizarea socială în mediul urban prezintă pentru etnologie un vast spațiu de observare, deoarece trimite la studiul structurilor și instituțiilor, al comportamentului grupurilor al relațiilor sociale, al personalității de bază ș.a.

Se știe că transformările sociale din mediul urban afectează ansamblul grupurilor sociale și principalele instituții. O cercetare aprofundată și exhaustivă a acestora într-o mare aglomerație este practic imposibilă. De aceea tehnica eșantionării prelevează unități semnificative de ordinul familiilor, întreprinderilor, grupurilor locale, asociațiilor etc.

Problematica contextelor de specializare și forjare a valorilor culturii tehnice, științifice și umanistice sînt studiate de știința socială atît în sistematica lor proprie, cît și în haloul „mentalităților" și „mediilor populare" prin care reverberează.

În noile medii urbane socializarea individului se operează la intersecția celor „trei culturi" : specializate, de masă, popular-etnoculturale ; constatarea e valabilă de la „trebuințe" și expectații pînă la integrări și satisfacție.

https://biblioteca-digitala.ro

1.4. Trinitatea etnoculturalului. Comunitarul, mentalitatea „neofolclorică" și mediile orașului — ca trinitate a etnoculturalului

Din punct de vedere etnologic conceptele de *sociocultural* și *etnocultural* acoperă, primul, întreaga sferă a vieții sociale a omului, iar al doilea, dimensiunea particulară, specifică a acesteia, condiționată de conjugata acțiune diferențiatoare a tradiției, solidarității și identității.

Sfera socioculturalului fiind cea mai largă vizează, de exemplu în societățile moderne, o varietate de tipuri, forme și moduri culturale și sociale. În contemporaneitate coexistă societăți cu moduri de producție și feluri de trai diferite; existența, conștiința și creativitatea culturală a omului modern, urban în primul rînd, poartă mărcile diverselor tipuri culturale: cărturărești, acut specializate; de masă și populare, precum și a unei multitudini de genuri, specii și forme de cunoaștere. În acest din urmă sens, de pildă, pot fi disociate *genuri cognitive* de tipul „sistematico"-științific, filozofic, artistic, ideologic; *moduri de cunoaștere*: „simțul comun" (cunoașterea intuitivă directă), cunoașterea empirică, cunoașterea teoretică (reflexivă, speculativă, conceptuală, simbolică, imagistico-abstractă). Pluralitatea și polivalența tipurilor culturale, aflate în aceeași structură globală, se exprimă uneori tensional, conflictual, spărgînd chiar, mai rar, unitatea. Exemple benigne de stări tensionale sînt de pildă cele care se referă la antinomia dintre specializare culturală (inclusiv în domeniul artei) și democratizare culturală, dintre omogenizare și diferențiere, dintre omul tradițional și cel inovațional.

Personalitatea culturală a omului urban nu se află în afara procesului evolutiv de civilizare a intereselor și de dobîndire a unor interese pentru civilizație: ea își afirmă culturalitatea ei prin eforturi, „creative" pentru cei mulți, de a se conforma unui stil urban de muncă și viață, exigențelor civilizației industriale și societății de consum. Personalitatea etnoculturală exprimă o configurație de comportamente aflate și sub înrîurirea unor medii diferențiatoare, în care sînt sintetizate evoluțiile nestandardizate ale procesului urbanizării unor grupuri de proveniență foarte diferită.

Urbanizarea modernă — consecință a industrializării și expresie ecologică a societății de tip industrial — implică o proliferare nebănuită a populației, vaste organizații de muncă și administrație, apariția maselor; dar ea implică totodată și conturarea subculturilor, uneori chiar a contraculturilor, a coexistenței mai multor tipuri de cunoaștere, mai multor stiluri existențiale.

Implicațiile culturale ale urbanității sînt multiple: în cunoaștere este vorba de reale mutații la nivelul „simțului comun" prin supremația genului cunoașterii pozitive vis-à-vis de formele naive sau parașiințifice; în moravuri, cantitatea sporită a grupului social urban atrage restructurări ale valorilor morale, o oarecare ranforsare a individualismului și anomiei; în estetică, triumful atitudinii finalizate în emoția plăcută, reconfortantă, hedonistă, prin care „omul mijlociu" transgresează adeseori din mica lui viață personală plicticoasă și umilitoare cîteodată.

Urbanizarea stilului de muncă, a moravurilor, a sociabilității, a confortului, a atitudinii față de lumea obiectelor de civilizație, a intereselor de viață ș.a.m.d. se convertește în etnocultură doar de acolo de unde grupurile, sub înrîurirea traseului lor existențial particular, diferențiază direcțiile de evoluție și nivelele acestei urbanizări.

https://biblioteca-digitala.ro

În ipoteza acestei lucrări, rădăcinile, „rizomul" personalității etnoculturale se află pe de o parte în formele populare originare ale tradiției solidarității și identității (așa cum apar ele filtrate de mediile urbane diferențiatoare), iar în actualitate, în formele vieții comunitare apte să gesteze o tradiție, solidaritate și identitate genuine, informale, spontane, cu manifestări existențiale și expresii neofolclorice inedite, originale.

Dat fiind rolul hotărîtor pe care-l atribuim „existenței comunitare" în tripticul etnocultural amintit mai sus, vom face cîteva considerații referitoare la relația dintre comunitate, subcultură, modele și comportament, pe de o parte, între manifestările informale de tip etnocultural și societatea civilă, eminamente socioculturală, pe de alta.

Etnocultura și societatea civilă sînt expresia cea mai directă și informală a etnosului, în primul caz, a socius-ului, în al doilea.

Regimul dictaturii și totalitarismul, cu acțiune atît de îndelungată și atotcuprinzătoare în România de pînă la 22 decembrie 1989, tindea să distorsioneze grav pînă și palierul conduitelor colective informale, difuze, sincretic-populare și să suprime manifestările oricărei societăți civile ce s-ar fi ivit spontan și în „compensare" pentru absența oricăror libertăți individuale și particulare.

Suprimarea libertăților democratice, sub ceaușism, determinase ca presa, formele de asociere și organizare politică, întrunirile, protestele, manifestațiile, alegerile, dezbaterile parlamentare etc. etc. să fie pur formale și dirijate toate de „vîrfurile" nomenclaturii tiranice. În același timp manifestările formale ale societății civile nu puteau depăși sfera unei disidențe cu totul sporadice, iar cele informale, în expresii de viață sociopolitică, sociospirituală și socioculturală cu totul tăinuite, erau circumscrise uneori doar la perimetrul familial, al grupului de rudenie sau/ și de prietenie sau/și de amiciție autentică la locul de muncă.

„Statolatria", după expresia lui Antonio Gramsci, a restrîns aria societății civile atît în planul rețelei complexe de condiționări culturale, morale și ideologice (autonomia unor instituții-învățămînt, cultură, mass-media), cît și a formelor „private", cum ar fi sindicatele, biserica, parlamentul etc., toate privite ca obstacole evidente în calea tendințelor de „statalizare" și dictatură.

Societatea civilă vizează acel sistem de relații în care indivizii, grupurile se manifestă ca entități autonome într-o diversitate de forme. În societatea civilă, salvgardarea libertății prezumă existența etosului, a spiritului vieții comune.

Ipoteza avansată de noi cu privire la pluralitatea „mediilor" se dovedește tocmai o generalizare a unor fapte etnologice privind persistența societății civile și etnoculturii în orice condiții politice, oricît de vitrege ar fi ele. Pentru că, în realitatea aievea, salvgardarea autonomiei de viață și spirit a fiecărui grup uman s-a realizat — chiar și în anii dictaturii recent abolite în România — prin dimensiunile informale ale „mediilor" proliferate de mai toate grupurile socioumane presupuse de structurile economice, politice ș.a. acut formalizate. În acest sens, pînă și partidul unic de guvernămînt prolifera „mediile" sale informale, recte modalitățile pletorice de exprimare „discretă" a nonconformismului și nemulțumirii față de „vîrfurile" nomenclaturii. Chiar dacă pe față nu existau alte partide, cluburi de discuție, sindicate libere și asociații pro-

https://biblioteca-digitala.ro

fesionale și cu atît mai puțin manifestări susținute de opoziție, în underground-ul fiecărui loc de muncă, a fiecărei grupări umane se produceau fenomene de psihologie colectivă ce perpetuau în forme „marane" (ca maranii iberici ostracizați de inchiziție) conduite colective „neorganizate", inerente unei societăți civile.

Etnocultura impregna respectiva psihologie colectivă cu fondul tradițional de atitudini, conduite, modele, idealuri, forme de Weltanschauung ș.a., menținînd trează în populație, în formele ei comunionale cu precădere, „dizidența de masă" față de mercurialul politic al tiraniei. Uneori, toate acestea se exprimau prin abulie, rezistență pasivă, aparentă supunere la supunere: în străfunduri lucra însă „opoziția" întregului popor la puterea absolută exercitată de un singur dictator personal ostil asimilării diversității etnosocioumane aievea. Evenimentele din 16—22 decembrie 1989 au demonstrat că în România etnocultura și societatea civilă au fost realități aievea la scară populară și nu doar acțiunea unor mici grupuri politice dizidente ivite ad-hoc. Pe străzile Timișoarei și Bucureștiului și ale altor orașe au ieșit în acele zile sute de mii de persoane, deci ... poporul.

Or, fenomenul revoluționar nu ar fi putut căpăta asemenea extindere dacă cei cuprinși în acele zile de „psihoza colectivă" nu ar fi avut resurse sufletești (de psihologie colectivă și etnocultură) și de viață generate de varietatea „mediilor" existente și a palierelor lor informale ontologice și de conștiință.

La rîndul ei, etnocultura, distorsionată *prin* și *de către* propaganda oficială și oficioasă, era condiționată ca în expresiile ei „fățișe" să se confunde tot mai mult ori s-o slujească pe aceasta. Astfel, așa-zisul „folclor nou", de pildă, nu făcea decît să colporteze slogane oficiale și „valori morale" propovăduite de dictatură, pentru întărirea forței ei de impunere a conformismului social.

Dar cum nici cea mai cruntă tiranie nu poate suprima total societatea civilă și etnocultura, nici în contextele României de ieri nu au lipsit manifestările de viață și spiritualitate informale, izvorîte din spontaneitatea conduitelor colective și marcate de autenticitate.

Stările comunitare și comunionale s-au dovedit cele mai propice în acest sens. Duplicitatea impusă de „rolul social" și îmbrăcată în forma „amfibismului conștiinței" ceda de îndată ce oamenii intrau în relații familiale, de prietenie, de colegialitate autentică. Sufletele se deschideau pe dată, colportau sau performau conținuturi antitotalitare, de la zvonuri, bancuri, snoave și pînă la opinii „particulare", total divergente în raport cu ... opinia publică. Astfel, societatea civilă supraviețuia printr-o economie, o cultură și o spiritualitate „paralelă", iar etnocultura ținea treaz tradiționalul filon popular de gîndire și simțire (și expresiile literare, artistice, stilistice corespunzătoare) aflate la antipodul „inovației colectivist-etatiste".

Pe temeiul unei asemenea societăți civile și etnoculturi, România posttotalitară și-a putut propune ca într-un răstimp nu prea îndelungat să realizeze o reconstrucție socială bazată pe feedbackul popular și al civismului pluralist.

Se știe că omul, ca ființă socială, se confruntă — în intimitatea raporturilor sale interumane — cu indivizi aparținînd sferei „Noi"-ului

https://biblioteca-digitala.ro

(„noi fraţii", „noi ţăranii", „noi românii" etc.) sau „Altora" (eu, el, voi, tu). Tipul şi gradul de fuziune în „Noi", „alţii" determină alura manifestărilor de socialitate, ipostazele ei, care, surprinse sub aspectele cele mai generale, pot fi numite : *comunitare, de masă şi de individualizare prin universalitate.*

După tipul şi gradul acestei fuziuni sînt selectate seturile de modele percepute, reţinute şi asimilate, sînt integrate atitudinile şi matriţate comportamentele creative, în primul şi ultimul caz, cele standardizate în plan secund. Înseşi subculturile exprimă în ultimă instanţă acest grad de fuziune existenţială şi de obiectivare prin comportamente, manifestările conştiinţei colective.

1.4.1. Comunitarul

Avansăm ipoteza că tipul şi gradul de fuziune în ceea ce denumim „Noi", „Alţii" joacă un rol defel de subestimat în mecanismele sociale generatoare de mentalităţi, precum şi în modalităţile simbolice (culturale, artistice). Formele de socialitate acţionează asupra funcţiei şi faptelor de cultură. Spre a lua doar un exemplu, reamintim, de pildă, de importanţa structurii de rudenie — considerată formă de socialitate — ca „model" pentru anume mentalitate şi expresiile ei simbolice. Pe bună dreptate se consideră că modelul neamului este aplicat de oamenii societăţilor tradiţionale şi în relaţiile imaginare cu lumea miturilor sau cu lumi îndepărtate pe care niciodată nu le-au văzut. G. Călinescu arăta că în basmele româneşti se poate evidenţia o ierarhie de vîrste, şi în raport de aceasta şi de putere, ceea ce corespunde exact schemei ierarhice şi statutului fiecărui membru al neamului în lumea oamenilor.

Cele de mai sus exemplifică doar unele aspecte ale formelor de socialitate — cu repercusiunile corespunzătoare în planul manifestărilor imaginaţiei creatoare de plăsmuiri folclorice.

Comunităţile constituie grupări mijlocii ca intensitate şi profunzime de întrepătrundere a conştiinţelor şi conduitelor în actele colective de „Noi". Ele sînt spaţiul socialităţii prin fuziune spaţială. Comunitatea asigură un optimum şi în materie de presiune internalizată : conduitele se întrepătrund în profunzime ; o mare parte din aspiraţiile eului este contopită. Persistenţa stării comunitare este condiţia *sine qua non* pentru perpetuarea mentalităţii „neofolclorice". Or, mediul urban, în ciuda aparenţelor unei generalizări a mentalităţii pozitive (sub impactul culturalizării şi scientifizării de masă), tolerează, prin stările comunitare, recrudescenţa unei mentalităţi „neofolclorice" relativ disociabilă atît de mentalitatea exprimată în mozaicul modelelor de masă, cît şi de mentalitatea condiţionată de medii „raţionaliste" şi tehnico-pragmatice.

Am considerat pertinent conceptul de mentalitate „neofolclorică", deoarece este simetricul conceptului de „stare comunitară" şi se exprimă în forme (verbale etc.) concrescute pe condiţii social-existenţiale, altele decît cele de masă (cu stările de psihoză colectivă, fabulaţii „mitologizante") sau decît formele de expresie ezoterice, proprii grupurilor specializat-enclavate.

Mentalitatea „neofolclorică" de sorginte comunitară valorifică înăuntrul unor structuri variabile, socialmente determinate, genul cunoaşterii comune — subordonînd acesteia elementele de cunoaştere ştiinţifică

https://biblioteca-digitala.ro

și filozofică ; ea structurează și ierarhizează formele cunoașterii în funcție de o matrice, sui-generis, de cunoaștere a ființării, a vieții, naturii și universului, a lumii tehnicii, a altora (cunoașterea „de Alții"), a „Noi-ului" și cunoașterea de sine ; favorizează conform structurii ei logice imanente, și în parte după limbajul utilizat ca „suport" al expresiei (limbaj local), modalitățile empirică, simbolico-intuitivă, dialectico-genuină.

Este suficient să analizăm pînă și în cea mai neînsemnată povestire (mai mult sau mai puțin recurentă) oricare dintre opiniile referitoare la auto- sau heteropercepție, forjate de către un individ aflat în „cercul magic" al stării comunitare, pentru a vedea diferența specifică dintre asemenea expresii neofolclorice ale mentalității și vorbirea curentă, posibil de constituit în expresii simptomatice sau chiar pseudofolclorice, condiționate de starea masificată a omului urban.

1.4.2. Mentalitatea neofolclorică

Referindu-ne la faptul că mentalitatea „neofolclorică" își are și ea sorgintea și suportul cognitiv în cunoașterea comună, nesistematizată, de regulă lipsită de rigoare dogmatică dar și cu scăzută reflexivitate, trebuie totodată să insistăm asupra virtuților ei în ce privește autenticitatea și obiectivitatea, în ciuda caracterului ei nemijlocit, intuitiv, spontan și participativ. Mentalitatea neofolclorică se afirmă astfel ca o identitate și identificare a conștiințelor individuale întru refacerea unei conștiințe comunitare la egală distanță atît de cea masificatoare, cît și de cea „elitist"-specializată.

Tradiția comunitară nu este antinomică inovației, nu se contrapune ei, ci îi întărește identitatea. La scara comunității tradiția și inovația nu se comportă antinomic, adică cea dintîi investind ritualitatea ca neschimbare, îngrădirea zonală ca vocație a perenității, orizontul ceremonial ca suspendare a cotidianului.

În fața etnologului ce operează investigații în urban stă așadar sarcina depistării formelor comunitarului (și mediilor sale „generative"), precum și a expresiilor lor neofolclorice aferente, de la stiluri de viață pînă la narațiuni și „vorbire locală".

Acest demers, deosebit de complex, se poate institui pe temeiuri metodologice comparatiste doar în tentativa de a regăsi în urban „elemente rurale" : locuință, port, arte decorative, obiceiuri, mitologie, basme și cîntec epic în forme tradiționale.

Abordarea dimensiunii „neofolclorice" inedite a urbanului, a creativității populare genuine și originale, presupune însă o hermeneutică „ad-hoc", adaptată fenomenologiei „mitosului" orășenesc. Așa-zisele povestiri și legende urbane create în contexte comunitare nu numai că se deosebesc de tradiționalele genuri corespunzătoare, dar vădesc un specific evident și în raport cu „folclorul difuz" produs în contextul unor stări de masă (aglomerații etc.).

1.4.3. Mediile orașului

Orașul dezvoltă simultan — și în interacțiune — mai multe tipuri culturale, dintre care cultura specializată, cultura de masă și cultura populară par a fi fundamentalele „părți" ale culturii actuale.

https://biblioteca-digitala.ro

Dintr-un alt unghi de privire se poate spune însă că diversitatea etnoculturală a mediilor etnoculturale ale orașului este în funcție de o combinatorie concretă între elementele a ceea ce unii etnologi numesc cultură minimală (tradiția generală a grupului) și marginală (procese de contraculturație), cultură generală (rezultată din formele instituționalizate ale aculturației) și cultură comunitară (tradiția, solidaritatea și identitatea specifică), fiecare dintre aceste „elemente" și „subsisteme" comportînd mai multe tipuri de valori posibile : înalte, supramedii, submedii și chiar joase.

Combinarea concretă a elementelor și valorilor are loc la nivelul fiecărui mediu etnocultural : pentru construirea unei atari metodologii combinatorii — pentru modelarea ei — am imaginat o structură abstractă de 100 ittemi (privind atitudini și comportamente relevante) distribuiți după cum urmează : 60 pentru cultura minimală și marginală, scalați în șase trepte și patru valori ; 25 pentru cultura generală, la fel scalați ; 15 pentru cultura comunitară, de asemenea scalați.

Tipul de atitudini și comportamente ittemizate sînt de ordinul valorilor privind : proprietatea, familia, confortul urban, cunoștințe folositoare, mixajele (sociale, etnice etc.), obiceiurile, religiozitatea, opiniile. Prin aplicarea unei atari „combinatorii" am gîndit să devină posibilă o caracterizare a urbanului într-o serie succesivă de trepte : de la orășeanul slab integrat pînă la cel „get-beget" ; de la orășeanul total masificat și cuprins de un orizont mic-burghez la urbanul profund diferențiat etnocultural prin stările comunitare în care se cuprind și mediile care îl înrîuresc.

Modelarea de mai sus a fost concepută ipotetico-deductiv și doar pentru a dispune de o schemă la care eventuale demersuri de teren să fie raportate. Însă numai concretizarea la teren, prin ample investigații, poate verifica pertinența unei atari ipoteze de lucru.

Din propriile noastre cercetări anterioare, ca și din studii efectuate de alți cercetători autohtoni am putut prelimina totuși că în timp ce mediile de sorginte, ca și cele de contraculturație condiționează fenomene de urbanizare prin disimilaritate, iar mediile de masă produc o omogenizare acută pe un model standard, mediile comunitare produc o diferențiere etnoculturală cu elemente inedite de orășenizare.

Cultura comunitară — „trăită" și „obiectivată" — este produsă în raporturi umane nemijlocite, cotidiene, simple, genuine, vădind următoarele mărci : politelism, formație afectivă, organicitate.

Metodologia etnologică modernă este nevoită să rafineze deosebit noile ei tehnici (etnografice, folcloristice, lingvistice etc.) pentru a surprinde formele inedite ale „comunitarului" în structurarea unor aspecte ca, de pildă, spațiul locuit, viața cotidiană, sociabilitatea, vorbirea locală, modul de a conserva, cînta, dansa, povesti, toate acestea „ca la oraș", dar în forme diferențiate. Căci cultura de masă proliferează, mai ales în urban, forme standardizate, precum și mod și modele de diferențiere socioculturală și exoterice, cultura populară-comunitară reface echilibrul dintre general și particular, prin variante producătoare de culoare locală.

În condițiile realității noastre actuale — marcate de modernizarea structurilor sociale din toate sectoarele vieții urbane — proliferarea noilor realități etnoculturale (parțial ca un continuum al celor tradiționale,

https://biblioteca-digitala.ro

parțial în opoziție cu acestea) furnizează un obiect inedit etnologiei urbane. Depistarea acestui *obiect* și elaborarea metodologiei pertinente a-l dezvălui, descrie și interpreta devin astfel sarcini etnologice generale cu privire la realitățile actuale.

Identificarea mediilor culturale este o problemă de cercetare nemijlocită; doar investigația „la teren" poate dezvălui multifuncționalitatea concretă a contextelor în care dialectica dintre oameni, locuri și lucruri condiționează o comunitate de atitudini, forme de gîndire, comportamente și integrări simbolice sau forme de expresii și creativitate corespunzătoare, specifice și diferențiatoare.

În urban, infinitatea mediilor — de la cele ale orașului, în totalitatea sa, pînă la cele prilejuite de instituții, întreprinderi, organizații, activități, împrejurări, situații, relații publice și private etc. etc. — este reductibilă la categorii, clase, tipuri ș.a. doar în lumina unor criterii care fac posibilă disocierea (înăuntrul) vastului domeniu sociocultural al dimensiunilor etnoculturale. *Criteriul pe care-l propunem este cel al formelor de structurare a grupurilor în: medii comunitare, medii de masă și medii hiperspecializate.* Grație criteriului amintit devine posibilă și disocierea înăuntrul unităților sociale a posibilelor medii comunitare conturate de grupuri, instituții etc.; acestea din urmă sînt luate în funcționalitatea lor undirecțională, formalizată, ghidată de interese prezente, praxiologice dar cu efecte benefice, ce-i drept, în planul concentrării riguroase a energiilor, a corelării mijloace—scop, a capacității de acțiune rapidă și a forței de penetrație.

Înăuntrul oricăror unități sociale — unidirecționale etc. — dar mai ales a colectivelor de muncă sau neprofesionale caracterizate prin coeziune se dezvoltă și anumite stări de mediu, climate favorabile dezvoltării unor medii comunitare. Într-o lucrare recent apărută, colectivele de muncă erau caracterizate printr-o mare coeziune, cu forță de muncă stabilă, care dezvoltă de-a lungul anilor spiritul comunitar, nevoia de sărbătoare în comun, de bucurie în comun. Apar obiceiuri, tradiții legate de sărbătorirea marilor evenimente din viața omului: zilele de aniversare, nașterea copiilor, căsătoria, pomul de iarnă, agapele breslei pe generații ș.a.

Situațiile stimulatoare de propensiuni comunitare sînt însă deosebit de diverse, deoarece, potrivit constatării rezultate din alte investigații, apariția mediilor comunitare (ca în cazul noilor veniți într-o întreprindere sau într-un cartier) se poate datora slabei lor coeziuni în colectivele de adoptare.

În căutarea mediilor concrete etnoculturale, etnologul care studiază întreprinderi, platforme industriale sau șantiere, cartiere sau chiar blocuri de locuințe va trebui să urmărească atent diferitele forme de grupare umană. Din punct de vedere formal mediile etnologice se clasifică după grupurile în jurul cărora gravitează, grupul fiind o unitate colectivă reală, parțială, direct observabilă și fundată pe atitudini colective continue și active care are de îndeplinit o activitate anume.

Grupurile sociocultural constituite pot fi clasificate după criterii diverse: durată (temporare, durabile, permanente); ritm (cu cadență lentă, precipitată); măsura dispersiei; modul de acces; funcții; orientare; grad de unitate; sorginte (spațială, localitate etc.).

https://biblioteca-digitala.ro

Sînt grupuri temporare : echipele sportive, grupele de joacă, de manifestanți etc. Grupele durabile sînt cele care se dizolvă prin : încetarea activității, decizie comună, disoluție impusă din afară, pensionare, moarte. Asemenea grupe sînt : familia, grupurile de vîrstă, profesiuni ș.a.

Grupele cu ritm lent sînt unitățile sociale de largă anvergură ; cu ritm mijlociu sînt grupele de activități ; cu ritm precipitat sînt, de obicei, aglomerările condiționate de conjucturi.

După măsura dispersiei sînt : deschise (devine membru al grupului oricine dorește), cu acces condiționat (de concursuri etc.) și închise.

După funcții pot fi disociate cele mai numeroase tipuri de grupuri : parentale, de activitate fraternală — de efort, generație, conjunctură — de localități, economice, lucrative, nonlucrative, politice, juridice, școlare, culturale, de interes general și particular ș.a.m.d.

Disociate după orientarea lor, ele pot fi combative, de uniune și conciliere etc.

După gradul de unitate, ele se pot prezenta în feluritele ipostaze ale colaborării.

După sorginte clasificarea posibil de operat este în funcție de toate ipostazele socialului, rezidențialului etc.

Enumerarea în concret a tuturor grupurilor existente la un moment dat și într-o localitate urbană anume nu este posibilă nici în întregi tomuri. La fel, enumerarea mediilor posibil de pus în evidență ca dezvoltîndu-se în jurul tuturor acestor grupuri. Dacă am da un singur exemplu în acest sens, referindu-ne la grupurile de activități economice, de pildă, ar trebui să punem în evidență că într-o singură uzină din domeniul industriei metalurgiei feroase și cocso-chimice pot fi cîteva zeci de grupuri profesionale (oțelari, furnaliști, energeticieni, laminatori etc.) și tot atîtea medii condiționate de fiecare branșă și ocupație în parte. Tot astfel, enumerarea grupurilor profesionale din industria construcțiilor de mașini și a prelucrării metalelor și a mediilor posibil de cuprins în legătură cu acestea ar putea să înceapă cu mediul turnătorilor formatori, al frezorilor și forjorilor, al sculerilor și emailorilor și, trecînd prin zeci de alte grupuri ocupaționale, să ajungă la mediul vopsitorilor industriali și bijutierilor, al montorilor de utilaje industriale și de construcții agricole. Profesiile din sectorul transportului rutier și orășenesc ar prilejui etnologului pasionante descrieri de medii : de la cel al conducătorilor auto, tramvai, troleibuz și metrou, pînă la taximetriști, controlori de bilete ș.a.m.d. Ne oprim cu enumerarea aici, deoarece suita monografiilor etnologice posibile pe o tematică privind mediile profesionale ar putea cifra sute sau chiar mii de titluri.

Prin cele enumerate n-am vrut decît să sugerăm pluralitatea mediilor oricărei unități sociale (instituție, grup etc.), mecanismele sui-generis de apariție și dinamică, impactul lor cu formele comunitare în devenire sau constituite.

Dificultatea deschiderii unui asemenea șantier de investigații pentru etnologia urbană sporește considerabil atunci cînd sarcina devine caracterizarea mediilor ce se dezvoltă înăuntrul unor macrogrupări sociale de forma claselor și categoriilor sociale care se dovedesc a fi grupări de fapt, deschise, la distanță, de diviziune, permanente, variabil organizate și cu constrîngeri condiționale etc.

https://biblioteca-digitala.ro

Clasele și categoriile sociale sînt supragrupări de mare anvergură, cuprinzînd o multitudine de subgrupuri asamblate pe criterii de : supra-funcționalitate, relativă rezistență la penetrații exterioare, incompatibilități relative cu alte clase, conștiință colectivă etc. Sub raport etnocultural clasa socială, în specificitatea ei, dezvoltă o anume „personalitate colectivă", caracterologie, iar modelele ce forjează se înscriu într-o subcultură trăită mai mult sau mai puțin aievea în funcție de variatele submedii din care este alcătuită.

Dacă modelele culturale se pot dovedi ideale, prin caracterul lor abstract, și reale, prin factura lor tradițională, mediile sînt acelea prin care „datul" se dovedește real fără să fie ivit de actualitate, și concret, deși persistă ca idealitate. Un inventar al mediilor locale, cu funcție de „grilă" pentru sociocolturi, poate servi metodologic ca un instrument indispensabil pentru caracterizarea feluritelor niveluri de urbanizare ale insului.

Pluralitatea mediilor — disociabile după criteriile de conținut amintite — se conjugă cu polimorfismul lor posibil de disociat și după variate criterii de formă.

Propunem în acest sens o clasificare strict formală a mediilor, după cum urmează : — medii relativ perene, de lungă durată și cu un „cîmp de interacțiuni slabe" dar persistente ; — medii incerte, de durată mai scurtă, dar cu un „cîmp de interacțiune acută" ; — medii conjuncturale, adaptate proceselor alerte, crizelor și surprizelor ; — medii ciclice repliate, favorabile reconversiunilor și „revenirii la matcă" ; — medii de alternanță între inerție și sincronism.

Din alte unghiuri privite, mediile ar putea fi clasificate în : permisive (ne), deschise (închise), tolerante (in), ezoterice (ex), cu acces condițional (ne) ș.a.m.d. ; raportate la valori, ele sînt conservatoare (ne), stagnante (revoluționare) ș.a.m.d.

Opinăm că sub raport etnologic analizarea oricărui cadru social concret, a oricărui fapt social nu se dovedește relevantă fără o situare a conținutului lui sociocultural vis-à-vis de etnocultura mijlocită de medii.

A vorbi astfel, de pildă, de specificul românilor, în general, sau al oltenilor ori brăilenilor, cu referire zonală, sau de specificul minerilor, al bucureștenilor, al suporterilor Rapidului etc. înseamnă a descrie felul în care indivizii se află sub înrîurirea unor macro- sau micromedii hotărîtoare pentru specificitatea lor genuină și informală.

A defini mediul înseamnă a defini fenomenul social total, totalitatea socioculturală din unghiul de privire al etnoculturii. Etnocultura *se realizează în și prin medii* ce înconjoară fenomenul social total de la crusta exterioară a socialului — baza morfologică (geografică, demografică, ecologică, instrumentală) — , trecînd prin aparatele organizate, conduitele regulate, modele, semne, simboluri, pînă la idei, valori colective și mentalități, toate „colorate" de „sistemul datului", pe care noi l-am numit la început al „deprinderilor existențiale și mentale" specifice.

Studierea decalajelor, tensiunilor, conflictelor, antagonismelor ori a complementarităților, implicațiilor mutuale și reciprocității perspectivelor între „sistemul datului" și celelalte sisteme ale fenomenului social total, între structuri și elemente astructurate — ecce ... Ethnologica !

(*H. Culea*)

https://biblioteca-digitala.ro

2. TEORIA METODEI

2.1. Preliminarii

Pornind de la sugestia oferită de modelul în trepte al „competenței comunicative" al capacității hermeneutice propuse de Jürgen Habermas *(Der Universitätsanspruch der Hermeneutik)*, conturăm o structură de cunoaștere etnologică urbană triadică:

— *treapta I* corespunde înțelegerii și interpretării etnourbanului la nivelul cercetării empirice;

— *treapta a II-a* marchează primul nivel de generalizare, al interpretării teoretice (este treapta lui *ratio*, a scientismului etnologic);

— *treapta a III-a* punctează un al doilea nivel, de abstractizare, al relevării esenței profunde, prin apelul la *intuitio*, la „cufundarea" coparticipativă a subiectului cunoscător în obiectul ireductibil de cunoscut.

La baza cunoașterii etnologice (urbane) situăm osmoza *ratio—intuitio*, cooperarea atitudinii scientiste (din perspectiva lui *logos*/etnologie) cu atitudinea intuitiv-coparticipativă (din unghiul determinării lui etnos/*etnologie*). Imaginea teoretico-etnologică se întregește prin aportul intuiției etnologice, care are menirea de a surprinde esențe ascunse la care scientismul nu are acces.

În viziunea fenomenologică a lui N. Hartmann[4] faptul natural nu se lasă niciodată total determinat, el rămînînd doar un etern deziderat al științei, neputînd fi surprins decît în idee, prin intuiție filozofică. Intuiția produce o dilatare a cadrelor intelectuale, completînd contribuția lui *ratio*. Rostul intuiției, așa cum îl conturează expresiv viziunea bergsoniană, este cel al unei lămpi stinse care nu se reanimă decît din cînd în cînd, abia pentru cîteva secunde. Dar ea se reanimă, în fond, acolo unde un interes vital este în joc[5].

Unite prin funcția comună de sesizare a esenței profunde a obiectului, cele trei tipuri de intuiții pe care le disociem — din rațiuni metodologice — artistică, filozofică, etnologică se diferențiază prin aceea că intuiției artistice îi este rezervată *individualitatea tipică*, celei filozofice, *generalitatea* (de altă natură decît cea sociologică științifică, în planul căreia stabilirea legilor generale ale sociologiei implică statistici cantitative) și celei etnologice-coparticipative, *specificitatea/particularitatea în cadrele generalului*.

Aspectul coparticipării din perspectiva etnologicului se circumscrie problematicii subiect/etnolog — obiect/etnourbanul.

Obiectul poate fi privit și ca existență în sine, independentă de subiect, „l'être en soi", de ordin ontologic și gnoseologic, ca potențialitate gnoseologică, purtînd caracterul de existență pentru sine. Dar relația constitutivă a cunoașterii și a interpretării presupune raportul subiect—obiect.

Reprezentarea obiectului în subiect implică grade de concordanță/nonconcordanță, de adecvare/inadecvare la datele și legitatea obiectului. Adecvarea, condiție *sine qua non* în interpretarea etnologică în limitele

[4] N. Hartmann, *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, Paris, Éditions Montaigne, 1945—1946, p. 119.

[5] H. Bergson, *La pensée et le mouvant. Essais et conferences*, Paris, Felix Alcan, 1934.

https://biblioteca-digitala.ro

adevărului, nu se poate împlini decît interpretînd ferm, dar nu exclusivist, determinația obiectului real. Respectarea exigenței obiectivității impune recunoașerea unui prag, dincolo de care se cer asigurate precauțiile privind rolul crescînd al subiectivității. Din conștiința inadecvării totale rezultă tendința de a realiza adecvarea la obiect. Pretenția obiectivității absolute constituind un fals și o imposibilitate, abordarea etnologică a urbanului introduce legic subiectivitatea ca valoare constitutivă. Obiectivitatea astfel postulată „nu se poate actualiza într-o performanță concretă a înțelegerii, decît în limitele cadrului trasat de subiectivitate"[6]. În mod specific subiectivitatea etnologului se pătrunde și de aspectul coparticipării, al cuprinderii particulare a subiectului etnolog în obiect-*etnos*, în cadrul urban (românesc).

Esența *etnosului*, închisă într-o bogată și diversă fenomenologie urbană, nu se lasă lesne de descoperit. Procesul de înțelegere și interpretare se produce în trepte succesive. „Progresul cunoașterii nu semnifică o mișcare în obiect, ci o mișcare în creația realizată prin cunoaștere" [7]. Această esență nu e oferită de-a gata unui etnolog care se mulțumește să aibă doar o atitudine receptivă, nu poate fi scoasă la iveală „cu ajutorul unor instalații mecanice, nu, dimpotrivă, interpretul trebuie să o recunoască și să o reconstruiască în sine, cu ajutorul sensibilității sale, cu ajutorul propriei înțelegeri și cu categoriile de gîndire elaborate"[8] în cadrele unei coparticipări specifice.

În raport cu triada evocată propunem o structură metodologică triadică, conform modelului de mai jos :

— treapta I — nivelul I metodologic : metodologia cercetării empirice ;

— treapta a II-a — nivelul II metodologic : metodologia teoretico-științifică ;

— treapta a III-a — nivelul III metodologic : metodologia semnificațiilor ultime — principiul metodologic al transducției.

Cele două structuri corespondente, determinate în planul conceptualizării și al operaționalizării, de cunoaștere etnologică și de metodologie, se fundamentează pe principiul reducționismului fenomenologic. La baza reducționismului fenomenologic, în viziunea hartmanniană, se află ideea că fenomenul nu desemnează o simplă aparență ; dincolo de datele superficial-concrete ale obiectului sălășluiește o realitate mai adîncă, care solicită investigări ale straturilor de profunzime. Plecînd de la nivelul empiricului, al surprinderii spectrului fenomenologic în marea lui diversitate, în „stratul prim", care constituie „actul de cunoaștere primitiv, prin care determinăm contururile exterioare ale obiectului" [9], abordarea etnologică are menirea de a deschide și revela, pe baza principiului metodologic al reducționismului eidetic, „închisul substanței", de a restabili „sentimentul esenței" [10] specifice.

[6] E. Hufnagel, *Introducere în hermeneutică*, București, Univers, 1981, p. 117.

[7] N. Hartmann, *op. cit.*, p. 153.

[8] E. Hufnagel, *op. cit.*, p. 118.

[9] E. Spranger, *Lebensformen*, Halle (Saale), „Max Niemeyer", 1930, p. 87.

[10] F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Editura Academiei, 1965, p. 12.

https://biblioteca-digitala.ro

Etnologul se definește ca o structură complexă, întruchipînd în aceeași persoană pe investigator, metodolog și teoretician. Statutul de etnolog impune o formațiune umană particular-sintetică, științifico-filozofică, cu deschidere spre artă, în punctul de confluență al cercetătorului amplu documentat într-o diversitate de discipline în contact cu etnologia cu cel al unei persoane înzestrate cu sensibilitate artistică, pentru surprinderea valorii ireductibile a etnosului.

Structurile triadice corespondente, puse în valoare, se corelează cu două forme complementare de abordare a etnourbanului : — modalitatea teoretico-științifică — demersul etnologic ; — modalitatea coparticipativ sensibilă a formelor sintetice audio-vizuale : filmul etnologic și etnodiaporama.

„După cum estetica nu transformă arta în știință, tot așa filozofia nu poate reduce sensul vieții la simplă teorie. Atît filozofia cît și estetica pun în lumină structuri ale vieții pe care nu au făcut decît să le descopere, și anume, tocmai în lumina proprie lor, aceea a analizei teoretice. Dar în forma teoretică trebuie totdeauna să se păstreze și conținutul ateoretic" [11]. Și aceasta pentru că „există și posibilitatea de a aborda în alt chip acest întreg, *natura* : putem *să-i intuim* viața în bogăția ei de nuanțe și culori, în parfumul, ritmul, jocul ei de forme, armonia ei. Aceasta e natura interpretată estetic [12]. Împărtășind punctul de vedere exprimat mai sus, asociem perspectiva etnologică (urbană) celor două domenii în discuție, în contextul observațiilor și sugestiilor metodologice oferite.

Complexul metodologic etnologic în abordarea etnourbanului răspunde celor două cerințe fundamentale, celor două principii definitorii ale cunoașterii etnologice (urbane) : *principiul totalității și principiul diferențierii, corelate (diversitate în totalitate)*.

Etnologia este o știință a diferențierii, care-și orientează opțiunea spre particular. Ceea ce-l interesează pe etnolog nu este universalitatea funcției, spune Lévi-Strauss, ci faptul că obiceiurile [și toate celelalte forme de expresie cultural-populară — n.n., N.C.] sînt atît de diferite, iar *scopul etnologiei constă în a analiza și interpreta deosebirile* [13]. F. Boas, geograf prin formație, și-a dat seama de vocația lui etnologică în cursul primei lucrări pe teren, în revelația, fulgurantă pentru el, a *originalității, particularității* și *spontaneității vieții sociale a fiecărui grup uman* [14]. Descifrăm, în cele de mai sus, un veritabil program pentru căutarea distingo-urilor etnologice.

Etnologia este și o știință a totalității, iar formularea unei epistemologii și metodologii a gîndirii totalizatoare etnologice trebuie să țină seama de *modalități de sesizare și conceptualizare a totalităților* : **sistemismul — structuralismul — funcționalismul — interdisciplinaritatea — dialectica.**

2.2. Metodologia teoretico-științifică a demersului etnologic — metodologie de convergență

Sugestiile terminologice și de conținut în conturarea ideii de *convergență metodologică*, în cercetarea etnologică urbană, provin de la mai

[11] E. Spranger, *op. cit.*, p. 85.
[12] *Ibidem.*
[13] Cl. Lévi-Strauss, *Antropologie structurală*, București, Editura Politică, 1978, p. 22.
[14] *Ibidem*, p. 13.

https://biblioteca-digitala.ro

multe surse care marchează domenii diferite; se regăsesc în studiile lui H. Bergson, promotorul însuși al denumirii acestei metode, în comentariile lui Spengler referitoare la metoda de cercetare a „grupelor de afinități" [15] sau în aluziile lui Claude Lévi-Strauss cu privire la „o antropologie înțeleasă în sensul cel mai larg, adică o cunoaștere a omului, care asociază diverse metode și diverse discipline, și care ne va dezvălui, într-o bună zi, resorturile secrete ce pun în mișcare acest oaspete prezent la dezbaterile noastre fără să fi fost invitat — omul" [16].

Complexul metodologic teoretico-științific pune în valoare o aparentă disparitate, în fapt o *diversitate de metode* (sistemică, structuralistă, funcționalistă, interdisciplinară, dialectică) *convergente într-o unitate, în raport cu principiul totalității.*

2.2.1. Principiul metodologic sistemic

Sistemismul, departe de a fi o aventură plină de riscuri a spiritului uman mereu atras și ispitit de totalitate, reprezintă un program epistemologic al prezentului dar și al viitorului; se apreciază că dacă s-ar cere o trăsătură pentru metoda fundamentală a științelor viitorului, s-ar putea răspunde „neliniaritatea", situație în care științele au adoptat conceptul și viziunea de sistem înțeles ca „o nouă atitudine în știință. El dă prioritate întregului. Aduce omagiul meritat interdependențelor" [17].

Aplicarea principiului metodologic al sistemismului [18] în investigarea etnourbanului răspunde *imperativului de abordare a obiectului din perspectiva integralității și interacțiunii elementelor sale componente.*

Totalitatea ontologică etnourbană se vădește prin prezența unui tip de formațiune care constituie un sistem integrat și unificat de elemente calitativ diferite. Microgrupurile etnologice urbane — mediile urbane cu o viață culturală genuină, nemijlocită, străbătută de o mentalitate comunitară — fac obiectul unei cercetări sistemice datorită posibilității cuprinderii lor integrale, organice, solidare.

Elementele componente ale sistemului, ale microgrupului etnologic de socializare și existență comunitară (și anume individul/indivizii și comportamentul/comportamentele folcloric, etnografic, lingvistic) nu au, într-o perspectivă etnologică, importanță în sine, nu sînt studiate izolat, ci în interconexiune. Aceasta nu înseamnă că, într-o viziune a unidimensionalității, componentele unei formațiuni integrate etnourbane nu pot fi studiate în ele însele, grație științelor autonome specifice.

[15] O. Spengler, *Le Déclin et l'Occident*, Paris, Gallimard, 1931—1933, I, p. 59.
[16] Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 98—99.
[17] M. Maliță, *Aurul cenușiu*, Cluj, Dacia, 1971—1973, III, p. 97.
[18] O viziune de sistem asupra etnologiei se descifrează în enunțuri teoretice esențiale de tipul: „Etnologia concepută ca un sistem acordă prioritate întregului față de parte" sau „Ca știință fundamentală, etnologia promovează un sistem *deschis* de schimburi și informații de elemente, teme și probleme, atît cu disciplinele contingente, cît și cu disciplinele social-istorice" (R. Vulcănescu, *Dicționar de etnologie*, București, Albatros, 1979, p. 251).

O concepție sistemică teoretico-metodologică adecvată domeniului etnologiei fundamentează studii ale unor cercetători de prestigiu, precum R. Vulcănescu, P. Simionescu, N. Dunăre ș.a. „În abordarea sistemică, punctul de vedere este întregul. Pentru noi, pe planul general al etnologiei, întregul este reprezentat de etnosistem. Prin etnosistem înțelegem totalitatea fenomenelor etnografice: obiecte, tehnici, procese, rituri, mituri, ceremoniale, instituții etc. organizate conform unor conexiuni și interrelații specifice" (G. Moraru, *Abordarea sistemică în etnologie*, comunicare ținută în cadrul sectorului de etnografie al I.C.E.D., la 9 XI 1981 — ms.).

https://biblioteca-digitala.ro

O diversitate de conexiuni se stabilește între elementele sistemului : conexiuni de interacțiune (interacțiuni între diferiții membri ai grupului, între comportamentele sociofolclorico-etnografico-lingvistice), conexiuni de generare (A generează B), conexiuni de transformare (în interacțiunea dintre două elemente, A și B, acestea, separat sau împreună, trec dintr-o stare în alta), conexiuni de funcționare (A și B sînt legate prin unitatea funcției realizate, ele îndeplinind împreună o funcție determinată). Dintr-un alt unghi distingem conexiuni de cooperare (predominante în mediile urbane : grupuri cooperatoare) și conexiuni conflictuale (cînd în interiorul unui grup etnologic, în ansamblul unor relații de cooperare se pot ivi stări conflictuale în dinamica grupului).

Studiul proprietăților microgrupului etnourban ca sistem deschis implică considerații asupra *integralității, autoorganizării/autodeterminării* și *ierarhizării.*

A vorbi despre integralitatea grupului uman ca mediu înseamnă a-l trata nu ca o sumă a părților, ci ca o totalitate a componentelor în interacțiune. „Un sistem sau o configurație este întotdeauna prin natura sa altceva și mai mult decît suma părților sale ; el include și relațiile dintre părți, adică rețeaua de interconexiuni care adaugă un element semnificativ suplimentar [19].

Microgrupul etnourban (indivizii în interacțiune și ansamblul comportamental sociocultural, străbătut de o mentalitate comunitară și integrat *fenomenului social total)* constituie un sistem autoreglator capabil de schimbare (fără a-și pierde integralitatea) în cadrul interacțiunii active cu factori exogeni. Variabilele interne ale formațiunii sistemice etnourbane depind de multiple variabile externe, ele însele constituite în sisteme, și anume : factori naturali (geografici), economici, sociali, demografici etc. Variabilele externe influențează și sînt influențate de variabilele interne ale sistemului etnourban.

Comportamentul general al unei microformațiuni etnourbane sistemice este deseori imprevizibil, aspect pe care analiza sistemică etnologică trebuie să-l aibă în vedere, din perspectiva unei interpretări prudente și adecvate a acestor principii metodologice, în raport cu ontologia obiectului. Într-o situație contextuală dată, un mediu poate acționa în moduri diferite, în funcție de opțiunea grupului ; acesta își poate alege un singur mod de funcționare, între mai multe variante posibile, nu întotdeauna cel predictabil în funcție de anumiți parametri.

În general, sistemele comportă subsisteme, *ierarhizarea* definindu-se ca una dintre proprietățile sistemice. Mediul urban se constituie ca o formațiune sistemică ierarhizată, ca sistem de subsisteme, considerînd că individul, sinteză biopsihosocioculturală, cu comportamentul lui complex sociocultural, formează un subsistem. În relația sistem—subsistem, „trecerea de la persoană la relația interpersonală și de aici la grup are semnificația trecerii unui sistem în condițiile de lucru ale altui sistem și, prin aceasta, transformarea lui (a primului sistem) în subsistem : persoana devine subsistem al relației interpersonale iar aceasta din urmă subsistem al relațiilor de grup. Subsistemul se subsumează legilor sistemului și datorită acestui fapt sistemul controlează subsistemele și com-

[19] A. I. Kröeber, *Anthropology Today*, The University of Chicago Press, 1962, p. 293.

https://biblioteca-digitala.ro

ponentele lor. Controlul nu se face însă direct, ci prin intermediul subsistemelor înseși. Aceasta și face ca procesele psihice [și, relaționat, comportamentul sociocultural — n.n., N.C.] ale persoanei, deși se racordează la rețeaua energetică a actului interpersonal și a grupului, modelîndu-se funcțional potrivit scopurilor și sarcinilor acestor nivele de integrare, să nu înceteze să funcționeze individual [și deci diferențiator — diferențiere în unitate — n.n., N.C.] în cadrul subsistemului de care sînt legate genetic : persoana" [20].

Propunerea pentru aplicarea metodologică a principiului integralității în abordarea obiectului etnologiei urbane generează întrebarea dacă perspectiva etnologică sistemică permite sau chiar necesită o modelare matematică.

În unele domenii de cercetare a orașului s-a putut realiza modelarea matematică și cibernetică. Elaborarea unui model matematic al unui oraș, în general, sau al unei rețele de orașe în întregime, care să redea întreaga complexitate a fenomenelor ce se petrec în aceste organisme vii și în permanentă schimbare, este mult mai grea decît modelarea unei anumite funcții. Cuprinderea totalității și complexității orașului într-un model matematic, concentrarea lui într-o asemenea expresie se apreciază a fi practic irezolvabilă. „Mulțimea factorilor care nu pot fi măsurați și aduși la același numitor [și relaționat, elementele etnologice scapă în cea mai mare parte cuantificării și uniformizării, principiul diversității fiind definitoriu — n.n., N.C.] dar trebuie, neapărat, luați în considerare, schimbarea continuă a rolului variabilelor independente și dependente, împletirea relațiilor fac ca concepția, respectiv rezolvarea pe cale matematică să poată fi îndoielnică cel puțin în practică" [21]. Metodele și modelele elaborate urmăresc analiza unei singure probleme la nivelul orașului și nu problematica întregului oraș. Enumerăm, într-o formulare generală, cu valoare de exemplu, cîteva aspecte urbane care constituie obiectul studiilor și al proiectelor de urbanism, axate pe modelarea matematică și cibernetică : — modele matematice pentru amplasarea unor rețele de dotări de deservire ; — utilizarea metodelor pentru proiectarea zonelor de locuit ; — modelarea matematică a evoluției densității populației în orașe ; — modelarea matematică a rețelelor de dotări tehnico-edilitare ale unei localități ; — modelarea matematică a modificării repartiției populației în teritoriu [22].

Succesiunea logică a proceselor de modelare matematică și cibernetică în urbanism se caracterizează prin : 1. exprimarea prin modele a trăsăturilor fundamentale ale originalului ; 2. elaborarea formulelor matematice care evidențiază aceste trăsături.

N. Wiener [23] punea cu mulți ani în urmă problema extinderii, la științele sociale, a metodelor matematice de predicție, care au făcut posibilă construirea mașinilor electronice de calcul. Răspunsul autorului era

[20] P. Golu, *Psihologie socială*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1974, p. 171.

[21] V. Ioanid, *Utilizarea metodelor matematice și cibernetice în urbanism*, București, Centrul de Documentare pentru Construcții, Arhitectură și Sistematizare, 1967, p. 3.

[22] *Ibidem*, p. 11, 5, 7.

[23] N. Wiener, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Paris, Cambridge, New York, 1948.

https://biblioteca-digitala.ro

în cele din urmă negativ. Cl. Lévi-Strauss consideră că poziția lui N. Wiener este de necombătut dacă o raportăm la cercetările la care se referea, adică la monografiile și la lucrările de antropologie aplicată. „În aceste cazuri este vorba de conduite individuale, studiate de un observator care este el însuși un individ sau de studiul unei culturi, al unui *caracter național*, al unui gen de viață de către un observator incapabil să se elibereze complet de propria sa cultură sau de cultura de la care împrumută metodele și ipotezele sale de lucru, care țin la rîndul lor de un tip de cultură determinat [24]".

Ne exprimăm și noi rezervele în legătură cu aplicarea principiului metodologic al modelării matematice și cibernetice în abordarea urbanității dintr-o perspectivă etnologică, cu argumentul că mediul etnologic se comportă ca „o totalitate reală", *„ca și cum ar fi* sistem", acționînd, interacționînd și reacționînd ca un tot; dar *el nu este sistem „în sensu strict în care se definesc acestea în teoria matematică sau abstractă a sistemelor, în analiza și proiectarea de sistem, în teoria sistemelor cibernetice, deoarece interdependențele și interacțiunile nu sînt și în multe cazuri nici nu pot fi cuantificate* la nivelul actual sau cel previzibil al practicii sociale, iar componentele (elementele și subsistemele, respectiv și temele parțiale) nu sînt și adesea nici nu pot fi definite exact" [25].

Limitele aplicării metodologiei sistemice în etnologie, cea urbană în speță, se datorează faptului că etnosul urban, constituit în principal din reacțiile informale, genuine, nestandardizate, la complexul împrejurărilor sociale, mai mult sau mai puțin standardizate, reprezintă tocmai *dimensiunea aleatorie și imprevizibilă a fenomenului social global.* Aceasta împiedică proiectarea, planificarea în termeni stricți.

Ce putem și ce nu putem, așadar, cuprinde într-o analiză sistemică a etnourbanului?

Etnologicul ca fenomen social total, relevat prin structurile mediilor, grupurilor comunitare va putea fi surprins sistemic [26] în procesualitatea destructurărilor-restructurărilor (deculturație—aculturație).

Pe de altă parte, etnosul urban ca fenomen social total prevede o multitudine de medii divergente, datorită modului lor de constituire, greu de formalizat ca subsisteme ale căror variabile să intre în relație cu variabilele sistemului general. De regulă, mediile etnologice sînt cele care condiționează funcționarea „în concret" a sistemului însuși. H. Culea, autorul secțiunii referitoare la teoria obiectului, observă că un subsistem cu tehnologia avansată, specifică RST-ului din epoca postindustrială, va funcționa în regim sistemic doar în măsura în care mediile, dialectica oamenilor și a «lucrurilor» (utilaje etc.) nu se arată divergente. În acest sens, tehnologia cibernetică, de exemplu, parte a unui sistem RST global, va căpăta atributul de tehnologie *românească* tocmai *prin bucla imprevizibilă, etnologică*, prin care acest sistem se poate autoregla sau nu se poate autoregla decît prin feedback de tipul reacțiunilor deschise. Așadar,

[24] Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 69.

[25] *Interdisciplinaritatea și științele umane*, București, Editura Politică, 1986, p. 21.

[26] În domeniul științelor etnologice se consemnează studii care aplică metoda matematică, precum *Metoda matematică în etnologie* (București, 1972), de O. Văduva și alții, și studii de factură interdisciplinară asupra categoriei basmului popular, cu un înalt grad de formalizare (autori Stanca Ciobanu și S. Marcus).

https://biblioteca-digitala.ro

o metodologie sistemică va elimina din datele ei „bucla" de nedeterminat (nesistemicul) care se va dovedi că circumscrie tocmai acele *dimensiuni ale etnologicului care sînt rebarbative.*

2.2.2. Principiul metodologic structuralist

Analiza etnologică structurală are la bază *procedeul reducției structurale* [27]. Structura etnologică și dinamica ei sînt expresia structurii și a dinamicii sociale; cu alte cuvinte, în ansamblul fenomenului social total etnosul este dependent de socius. Dependența este nonopozitivă (informalul care străbate etnosul dependent nonopozitiv de informalul socius-ului) și opozitivă (informalul cuprins în etnos dependent opozitiv/generat în replică/ de formalul socius-ului).

Studiul structural etnologic implică apelul la „factorii structurali" exteriori sistemului, dar care îi afectează în mod clar dinamica : factorii demografici, economici, geografici etc.

Procedeul de analiză structurală al compatibilității/incompatibilității dintre două sau mai multe elemente ale sistemului, procedeu aplicat în cercetarea structuralistă etnourbană, se fundamentează pe ideea că două elemente ale unui sistem trebuie să prezinte un anumit grad de compatibilitate, ceea ce asigură coerența internă a sistemului. În acest sens, semnalăm ca un imperativ al cercetării etnourbanului aspectul acomodării/nonacomodării structurale a unor comportamente folclorico-etnografico-lingvistice rural-tradiționale (sau novatoare) ale imigranților de la sat la oraș, la procesul complex de modernizare și industrializare urbană. Relevarea structurii etnologice urbane se realizează prin studiul conjugat al structurilor folclorice, etnografice, lingvistice în ansamblul fenomenului social total.

Într-un univers social modern *elementarul* apare tot atît de structurat ca și *complexul ;* nimic nu este „liber-plutitor", nestructurat. Realitățile socioetnice vădesc, la rîndul lor, structuri de elemente ale căror mărci sînt : *informalul, popularul, sincreticul, difuzul* etc.

Întreaga problematică etnologică gravitează, în esență, în jurul fenomenologiei structurilor folcloristico-etnografico-lingvistice ; disciplinele etnologice (etnografia, folcloristica, lingvistica) analizează elementele acestora fie ca fapte socioetnice (faptul folcloric, faptul etnografic, faptul lingvistic în ansamblul fenomenului social total), fie ca forme de expresie, adîncite în specificitatea lor (de exemplu textul folcloric cu articulațiile lui specifice), într-o tratare relativ autonomă.

În accepția acestei lucrări, promovăm principiul metodologic structuralist într-o viziune sistemică. Structurile etnologice ale urbanului se constituie, în această optică integratoare, binar :în contextul fenomenului social-global, ca „dimensiuni" ale structurilor acestuia, și cuprinse ca părți ale unei totalități, în fenomenul social total.

Metodologia structuralistă aplicată structurilor folclorico-etnografico-lingvistice urbane în ansamblul fenomenului social total, deci componentelor unei totalități integratoare, diferă de structuralismul aplicat părților cvasiizolate, la nivelul disciplinelor autonome.

[27] C. Zamfir, *Structurile gîndirii sociologice*, București, Editura Politică, 1987.

https://biblioteca-digitala.ro

Totodată, ne situăm la egală distanță atît de exagerările structuraliste, cît și de tendința recentă, ca reacție, de minimalizare a virtuților metodei.

2.2.3. Principiul metodologic al funcționalismului

Metodă modernă a entităților reale considerate sistemic și, deci, opusă analizei de tip atomist, care determină caracteristicile unui obiect pe baza descrierii elementelor componente luate separat, *analiza funcțională* pune în valoare articulațiile reciproce ale elementelor, conturîndu-se astfel ca una dintre condițiile necesare procedeului sistemic. Analiza funcțională reprezintă una dintre componentele de bază ale gîndirii etnologice, ea existînd, implicit sau explicit, în orice demers etnologic asupra urbanului.

Delimitarea funcțională constă în determinarea cerințelor funcționale și, implicit, a totalității elementelor care contribuie la realizarea acestora [28]. Cerința funcțională dominantă pentru o formațiune sistemică integrată, de tipul grupului etnologic urban cu comportamentul său sociocultural specific, în cadrele unei mentalități comunitare (de exemplu, o comunitate de familie, o comunitate de origine, un mediu socioprofesional etc.), este necesitatea de menținere, mai mult, sporire, a solidarității intragrupale, comunitare. Deci, funcția principală este cea de creștere a coeziunii în interiorul grupului. Toate componentele unei formațiuni sistemice urbane contribuie la satisfacerea acestei cerințe primordiale, cu consecințe pozitive pentru sistem; în acest sens se vorbește de *eufuncție* (sau funcție dominantă pozitivă). Într-o formațiune etnourbană, elementele componente răspund unor cerințe funcționale cu efecte pozitive pentru sistem, deci îndeplinesc funcții pozitive. Dar unele elemente pot avea la un moment dat consecințe negative (disfuncții) sau pot să nu afecteze nici pozitiv nici negativ cerința funcțională (cazul funcțiilor neutre sau nule) [29].

Studiul etnourbanului din perspectivă funcționalistă presupune aplicarea principiului apartenenței multiple și al pluralității perspectivelor funcționale. Un element îndeplinește, de regulă, mai multe funcții, este semnificativ pentru multiple cerințe funcționale; reținem în acest sens sugestia lui R. K. Merton, cuprinsă în conceptul de „fascicol funcțional", care desemnează această proprietate a plurifuncționalității.

De exemplu, comportamentul sociocultural al unui imigrant din rural în urban se înscrie în trei sisteme, cumulînd funcții: — sistemul sociocultural al comunității din care a plecat și la care poate reveni intermitent, în migrări periodice; în cadrul acestui sistem comportamentul său îndeplinea, în ansamblul comportamentului de grup, anumite funcții (pe care etnologul urmează să le determine); — sistemul vieții personale a individului, cu implicațiile lui funcționale; — sistemul cultural al grupului/grupurilor etnourbane din noul spațiu de integrare; individul interiorizează normele socioculturale aduse. Acestea pot avea funcții pozitive, contribuind la sporirea coeziunii grupului, dacă sînt acceptate, sau dimpotrivă, negative, în cazul în care sînt respinse. Ca atare, individul

[28] *Ibidem.*
[29] Vezi R. K. Merton, *Social Theorie and Social Structure*, New York, The Free Pres

https://biblioteca-digitala.ro

este promovat în grup sau dimpotrivă, se ivesc dificultăți și tensiuni de integrare.

Analiza etnologică funcțională surprinde situația frecventă a trecerii unui element (comportament sociocultural) dintr-un sistem în altul din sistemul rural în cel urban, de pildă; preluate de noul sistem, elementele sînt modificate (în cazul în care nu sînt eliminate), dobîndind funcții noi în raport cu cerințele noului sistem.

În schema funcțională accentul cade, deci, pe relația dintre element și sistemul din care face parte, sistemul care îl construiește sau îl preia, pe constituirea și menținerea unui element ca răspuns la o anumită cerință funcțională (deci contribuția adusă la funcționarea sistemului în care se cuprinde).

Modelul funcțional etnologic urban privește sistemul ca un mod de organizare a unui ansamblu de elemente orientate spre realizarea unui complex de funcții. Analiza funcțională a etnourbanului se definește tot ca o tentativă de abordare a întregului.

Etnosul urban ca fenomen social total, cu funcții în fenomenul social global, conduce spre o gamă de *particularizări*; *specificul românesc* presupune funcții și funcționări proprii, particulare, rezultate din dialectica tradițional-inovațională, precum și din modalitatea sui-generis de raportare a unei comunități etnice la Destin.

Dintr-un unghi larg de privire, analiza funcționalistă poate conjuga demersurile care evidențiază integralitatea și globalitatea, sincronizarea României la contextul mondial, cu cele menite să releve elementele specifice, calea proprie, românească, de devenire. Valoarea unor variabile cu funcții date se va judeca nu numai ca eficiență, productivitate, competitivitate la scara țărilor hiperdezvoltate, ci și ca pregnanță și relevanță a geniului național.

2.2.4. Principiul metodologic al interdisciplinarității

În abordarea etnourbanului, interdisciplinaritatea are un fundament ontologic. A gîndi și interpreta pluri- și interdisciplinar obiectul nostru de studiu înseamnă a ne apropia de înfățișarea reală a fenomenului etno urban, de *caracterul de unitate în diversitate*. Unitatea a tot ceea ce există ia oarecum forma unor „noduri" de coeziune, oricărui „nod" sau formă specifică de coeziune a unui domeniu al realității corespunzîndu-i cu necesitate un aspect specific al interdisciplinarității. Un asemenea nod de coeziune se dovedește a fi și realitatea etnourbană, în manifestarea ei sincretică.

O cercetare specializat-monodisciplinară a unei fațete a obiectului, prin științele autonome (folcloristica, etnografia, lingvistica), sacrifică deliberat totalitatea complexă a acestuia pentru a aprofunda componenta detașată din întreg. Optica evasiautonomiei unidisciplinarității corespunde ideii de „specializare în izolare". Izolarea specializată nu este niciodată absolută, conform principiului că nimic nu există în sine și în afara relațiilor; ca atare, orice disciplină are punctele sale de conexiune în altă parte decît în ea însăși.

Perspectiva etnologică urbană întronează o gîndire integrativă, la nivelul căreia disciplinele etnologice autonome cooperează cu necesitate (mica interdisciplinaritate: folcloristică urbană—etnografie urbană—

https://biblioteca-digitala.ro

dialectologie urbană) și intră în interacțiune, în funcție de cerințele interne ale sistemului etnologic, cu alte științe : sociologia urbană, psihologia urbană, antropologia urbană, istoria orașului, geografia urbană, demografia urbană etc. (interdisciplinaritate lărgită).

În cîmpul etnologiei, relațiile interdisciplinare avînd pondere diferită în funcție de necesitățile obiectului de studiu, *principiul metodologic al reducționismului interdisciplinar* introduce o ierarhie în cooperarea etnologiei cu alte științe. Primatul sociologiei în raportul etnologie—sociologie se fundează pe constructul teoretic al explicării *etnosului* prin *socius*, în ansamblul fenomenului social total. Implicațiile psihologice întregesc relația socioetnologică ; ierarhia raporturilor interdisciplinare continuă, prin apelul etnologiei la demografie, istorie, geografie ș.a.

Etnologul pornește de la o cunoaștere teoretică amplă a orașului, la nivelul diversității științelor deschise spre investigarea urbanului (sociologie urbană, psihologie urbană, geografie urbană etc.). Corpusul vast și eterogen de informație teoretică acumulată este supus filtrului reducționist etnologic. Conceptele și structurile teoretice selectate, provenind din alte discipline (de exemplu, conceptul și teoria grupului, ale comunității, ale mentalității, comportamentului etc.) nu servesc unei construcții în sine, sociologice, psihologice etc., ci *sînt integrate sintezei etnologice*. În cîmpul investigației etnologice teoretice, epistemostructurile (concepte, structuri teoretice, metode), preluate din diferite domenii, interacționează în sensul unei *interdisciplinarități integrate*.

Din unghiul organizării activității de cercetare interdisciplinară, distingem două forme de investigare etnologică : *cercetarea etnologică individuală (interdisciplinaritatea individuală)* și *cercetarea etnologică micro- sau macrogrupală (interdisciplinaritatea de grup)*.

În cercetarea de grup, demersul teoretic etnologic parcurge mai multe etape, din perspectiva cooperării interdisciplinare.

1. *Formularea obiectivului de cercetare* constituie un prim moment în practicarea formei de solidaritate etnologică, în determinarea logicii organizării interdisciplinare specifice.

2. Postularea unui principiu interdisciplinar de pe pozițiile unui *proiect unic de cercetare* ; elaborarea unui plan teoretic cu divizarea obiectivului pe subobiective parțiale și distribuirea de sarcini de cercetare (rolul coordonatorului) pe cercetător/grupuri de cercetători.

3. Demersul etnologic configurat fie ca un studiu unic, fie ca o grupare de studii de autor, implică *o unitate de concepție*. Drumul spre constructul final, în cele două variante menționate, presupune elaborări parțiale (ale membrilor grupului) comunicate, verificate, modificate în cadrul ședințelor de lucru ale grupului. Conceperea de studii individuale provizorii, tentativele de integrare a soluțiilor particulare, imaginarea alternativelor de soluționare, căutarea unor module de agregare punctează operații necesare în vederea găsirii unei soluții. Aceasta se concretizează în demersul etnologic final, rezultat al cooperării directe a mai multor cercetători din diferite discipline, uniți în scopul elucidării problemei teoretice complexe a etnosului.

Demersul etnologic impune și *o unitate de limbaj și de stil*. Unificarea limbajului științific etnologic exprimă rezultatele integrate ale cunoașterii și cercetării într-un complex de relații cu o diversitate de științe ;

https://biblioteca-digitala.ro

constituirea unui limbaj categorial comun, a unui sistem unitar de concepte unește punctele de vedere ale cercetătorilor care cooperează.

2.2.5. Principiul metodologic dialectic

Principiul metodologic dialectic străbate întregul complex metodologic care unește sistemismul—funcționalismul—structuralismul—interdisciplinaritatea, metode menite să investigheze obiectul ca totalitate. Studiul procesualității, al dinamicii etnourbane constituie o dimensiune care se impune cu necesitate cercetării etnologice. Rostul perspectivei diacronice într-o viziune dialectică este „de a construi lanți de cunoaștere între trecut și prezent către viitor", căci „nimic nu se poate înțelege din ceea ce este fără cunoștința a ceea ce a fost și nimic nu trebuie știut din ceea ce este fără deschiderea perspectivelor către ceea ce neapărat trebuie să fie" [30].

Abordarea sincronică se corelează, ca un imperativ metodologic, cu cea diacronică, în ideea urmăririi fenomenelor ca fiind în strînsă legătură și condiționare reciprocă, într-o permanentă mișcare și transformare.

O aplicare corectă a structuralismului la domeniul etnologiei urbane înseamnă în primul rînd o luare de poziție împotriva unui structuralism orientat în direcția unei teorii a fixității antiistorice, a indiferenței față de devenire și transformare. Sîntem preocupați de structuri, de întreguri, de ceea ce lucrurile sînt, dar sîntem în egală măsură preocupați de istoria lucrurilor, de procese. Un lingvist de prestigiu, Roman Jakobson, atrăgea atenția asupra legăturii care trebuie să existe între analiza structurală și metoda dialectică; el încheia celebrele sale *Principes de phonologie historique* spunînd că legătura dintre statică și dinamică este una dintre antinomiile dialectice fundamentale care determină ideea de limbă.

Obiectul etnologiei urbane este, indiscutabil, structurat, dar structura nu este unică și imuabilă; imaginea adevărată este cea a unei succesiuni de structuri, succesiune care introduce ideea definirii esenței obiectului *în* și *prin* dimensiunea diacronică, *în* și *prin* devenire și permanentă transformare. Studiul proceselor, corelat cu cel al structurilor, indică dinamica elementelor componente interrelaționate ale sistemului, de la relativa lor stare de echilibru la o altă stare de echilibru în interiorul aceluiași sistem sau într-un alt sistem, prin *structurări*, *destructurări*, *restructurări* permanente. În dinamica faptelor etnoculturale, trecerea unui element dintr-un sistem în altul (de exemplu din rural în urban sau invers) implică destructurări-restructurări și mutații funcționale; un fapt cultural eufuncțional în cadrul unui sistem poate deveni disfuncțional în interiorul altui sistem; sau o eufuncție se poate transforma într-o funcție nulă ori o funcție nulă într-o disfuncție. Toate aceste schimbări structurale și funcționale care fac obiectul studiului etnourbanului se circumscriu ca problematică principiului dialectic, negației dialectice care leagă între ele etapele succesive ale mișcării și menține continuitatea în procesul trecerii. O dinamică a realității etnourbane rezultă din unitatea dintre continuitate și discontinuitate, dintre coerență și diversitate, dintre devenire și stabilitate relativă.

[30] *Interdisciplinaritatea în știința contemporană*, în volumul *Interdisciplinaritatea și științele umane*, p. 217.

https://biblioteca-digitala.ro

2.3. **Metodologia semnificațiilor ultime — principiu metodologic al transducției**

Dată fiind specificitatea etnosului ca fenomen social total, respectiv ca realitate prin care materia și ideea, norma și avîntul creator, cosmobiosocialul și cultura se întrețes sub forma subtilă a structurilor, de la cele mai mari pînă la cele infinitezimale, prelevarea datului etnologic din globalitatea socială nu poate fi pe deplin izbutită fără o „intuire" a esenței profunde a „lucrurilor".

Metodele evocate anterior, chiar conjugate, se cer coroborate cu folosirea ingenioasă a unui tip de transducție, dincolo de procedeele științifice ale deducției și inducției, străbătute deopotrivă de virtuțile raționalismului teoretic și ale intuiției creatoare.

Principiul metodologic al transducției aplicat la investigarea etnourbanului constituie o modalitate de cunoaștere și dezvăluire a unei esențe ascunse, factor de specificitate, „climat" sau „culoare" particulară.

Din perspectiva fenomenologiei intuiția este ridicată la rang de metodă. Oricărui fenomen, fără excepție, ea îi este accesibilă. De fiecare dată se procedează prin a pune între paranteze ceea ce nu este esențial, ceea ce este subiectiv, accidental și de a face să rezulte esența metaempirică a lucrului [31]. Făcînd să reiasă trăsăturile esențiale, se pune în valoare fenomenul la nivelul inconștientului colectiv. Esența ca matrice a mediului-ipostază a etnosului nu este nici inventată nici produsă, ci descoperită în obiect, esența fiind la fel de obiectivă ca și lucrurile. Așadar, metoda consistă în a desprinde formele pure din complexitatea datului. La această *esență etnologică* cu caracter de totalitate, acest „numen în sens *pozitiv*", *culoare specifică*, se ajunge pe calea reducționismului metodologic, parcurgînd nivelul teoretico-științific spre nivelul transducției, astfel încît intuiția să se rafineze în contact cu datele științei.

„Conceptul" și „extazul", „necesitatea progresînd rece a lucrului" și entuziasmul „care fermentează", iată în termeni hegelieni [32] sinteza atitudinală metodologică prin care se ajunge la *substanța adîncă a etnosului urban*.

Prin prisma retoricului, etnologul ajunge la lector sprijinindu-se pe sugestivitatea imaginilor, alternînd precizia noțiunilor științifice cu plasticitatea *metaforelor;* etnologul utilizează calea convingerii rațional-științifice și totodată canalele emotivității și sensibilității, inducînd în cititor-receptor trăire, simpatie, coparticipare.

În opinia unor filozofi asupra limbajului filozofic — care trebuie să cuprindă esența — limbajul convențional care exprimă conceptul — rezultînd din raționalitate — nu atinge inima categoriei. La fel, limbajul etnologic face apelul la *concept* adăugîndu-i *imaginea*; conceptul se dilată, devine mai suplu, anunțînd — după cum s-ar exprima H. Bergson — „prin franja colorată care-l înconjură" că el nu cuprinde experiența întreagă. În acest mod, „intuiția nu ni se va comunica altfel decît prin inteligență. Ea este mai mult decît idee. Ea va trebui totuși, pentru a se transmite, să fie purtată de idei. Ea se va adresa, deci, cu preferință ideilor celor mai concrete, care sînt înconjurate de o „franjă" de imagini. Compara-

[31] N. Hartmann, *op. cit.*, p. 230.
[32] F. Hegel, *op. cit.*, p. 12.

https://biblioteca-digitala.ro

ții și metafore vor sugera ceea ce nu vom reuși să exprimăm [33]". Circumscriind, în mod adecvat, principiilor metodologico-fenomenologice relevate problematica metodologico-etnologică urbană, considerăm *demersul etnologic o sinteză a cuvîntului sensibil cu enunțul științific suplu, situat deci în afara unui scientism sever și rigid.*

2.4. Metodologia mijloacelor sintetice audiovizuale: etnodiaporama și filmul etnologic

Inspirată în primul rînd din tehnicile montajului filmic și cele ale fotomontajului, în al doilea rînd din unele tehnici ale compoziției grafice și picturale, așa cum acestea au fost solicitate în cadrul diferitelor mișcări artistice moderne (dadaismul, cubismul, suprarealismul, constructivismul, Action-Painting, Op-Art Pop-Art), diaporama este „un mijloc de expresie și comunicare, o modalitate modernă care se slujește de cele mai noi descoperiri în tehnici de vîrf și se adresează unui public nou" [34].

Etnologul receptiv la noutate, la fenomenul cultural modern și preocupat febril de îmbogățirea și rafinarea instrumentalului particular și a mijloacelor de expresie în interpretare și comunicare, își pune firesc întrebarea dacă și în ce măsură aplicarea procedeului audiovizual diaporamic este posibilă și eficientă în etnologia urbană. Poziția noastră, fundamentîndu-se pe un răspuns afirmativ, rămîne de demonstrat funcționalitatea etnodiaporamei (urbane). Întrevedem o plurifuncționalitate a etnodiaporamei urbane; aceasta are o valoare de instrument de lucru pentru un grup restrîns sau mai larg de specialiști, constituie un document etnologic, fiind complementară sau nu (poate avea și existență autonomă) unui demers etnologic de factură teoretică, în sfîrșit, poate avea — de ce nu? — și un rost preponderent artistic, de spectacol.

Modalitatea de comunicare este cea a unei proiecții de serii de diapozitive însoțite de un comentariu vorbit și de o muzică corespunzătoare, făcute unui public cu care se intră într-un contact sensibil, printr-un act retoric sintetic, bazat pe sincretismul limbajelor vizual-auditive.

În construirea unei etnodiaporame etnologice (urbane) gîndirea etnologică, integralist-sincretică, fuzionează cu gîndirea diaporamică, proprie unei vizualizări complexe, în care se ține seama de o multitudine de elemente: scenariul și planul de lucru, realizarea și/sau alegerea imaginilor, alcătuirea grupajelor de imagini, secvențelor și seriei complete, alegerea și decuparea textului, deciziile cu privire la tehnicile posibile, crearea fuziuni dintre toate elementele arătate.

După opinia noastră, principiul metodologic care stă la baza concepției unei etnodiaporame urbane constă în realizarea simultană a unei pluralități de imagini (o imagine centrală și imagini asociate laterale), răspunzînd necesității de relevare a sincretismului și totalității specific etnologice. În acest sens sugerăm necesitatea utilizării unor efecte caracteristice genului, prin care se obțin suprapuneri și combinații de imagini,

[33] H. Bergson, *op. cit.*, p. 45.

[34] G. Achiței, P. Agarici, M. Dimitriu, E. Iarovici, F. Nuss, A. Orădan, *Audiovizual și diaporama*, București, Editura Tehnică, 1983.

https://biblioteca-digitala.ro

efecte care presupun folosirea mai multor proiectoare și a unui dispozitiv de „fondu enchaînée" și chiar a mai multe ecrane [35].

Modelul unui cadru cu o imagine centrală și mai multe imagini laterale sugerează cuprinderea totalității obiectului (cadru cu cadru), punînd un accent (de fiecare dată, la nivelul fiecărui cadru) pe un anumit aspect etnologic (imagine centrală), corelat cu aspectele corespunzătoare palierelor fenomenului social total (imaginile laterale).

Se poate imagina o etnodiaporamă a unui *mediu* urban, imaginile centrale conturînd comportamentul sociocultural al mediului respectiv, cu aspectele cele mai relevante, relaționate cu cele corespunzătoare diferitelor paliere ale fenomenului social total, puse în valoare de cadrele laterale.

Filmul etnologic ocupă, însă, credem, locul central între mijloacele sintetice audiovizuale. Unii etnologi, așa cum remarcă J. Poirier, s-au ridicat împotriva noțiunii de film în etnologie, pentru diferite rațiuni. O motivație se include în opinia „unei antinomii între noțiunea de cinema și noțiunea de cercetare științifică" [36]. Cu mult timp în urmă filmul etnografic era înțeles și definit ca o sinteză științifico-artistică, prin aceea că „el unește rigoarea cercetării științifice cu arta exposé-ului cinematografic" [37]. Pledoaria pentru filmul etnologic și necesitatea lui vizează diferite aspecte. J. Poirier se referea, de exemplu, la faptul că, „departe de a constitui un obstacol pentru anchetă, filmul etnologic dă o nouă dimensiune acesteia și deschide o lume de posibilități noi" [38].

(N. Coatu)

L'ETHNOLOGIE DE LA VILLE — CONSIDÉRATIONS ETHNO-SOCIOLOGIQUES (UN PROGRAMME DE RECHERCHE ETHNOLOGIQUE DE L'URBAIN) (I)

(Résumé)

L'ethnologie contemporaine est en train de se transformer en une science dont la première démarche est l'étude du phénomène social total — l'ethnos en profondeur.

La réalité ethnique se présente à l'œil exercé de l'ethnologue disposée en paliers, niveaux, plans étagés, couches de profondeur. En accord avec M. Mauss, G. Gurvitch et d'autres, nous considérons que ces paliers s'interpénètrent et s'imprégnent mutuellement. Cependant ils ne cessent de maintenir leur spécificité.

[35] Un exemplu concret de diaporamă realizată prin utilizarea mai multor ecrane, care are ca efect compunerea și relaționarea imaginilor, îl constituie o proiecție făcută cu ocazia unei expoziții de sculptură modernă, într-un parc, lîngă Basel, în Elveția. Înainte de a păși în parc, înainte de vizionarea expoziției, doritorii puteau să vadă o diaporamă cu caracter documentar — educativ, de prezentare a diferitelor școli și tendințe, precizări despre autori, date istorice și explicarea sculpturilor expuse în parc. Imaginile pe cele trei ecrane se schimbau după necesitate. Pe ecranul 1 era un portret al sculptorului, pe ecranul 2 se arăta sculptura în întregime, pe ecranul 3 se perindau într-un ritm mai rapid detalii ale aceleiași sculpturi. Textul, relativ scurt, adăuga informația suplimentară față de imagini (G. Achiței ș.a., *op. cit.*).

[36] J. Poirier, *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, 1968.

[37] *Ibidem*, p. 459.

[38] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

Notre programme de travail ethnologique, d'ethnologie urbaine en ce cas, est axé sur le palier des conduites collectives d'une certaine régularité mais qui se déroulent en dehors des appareils organisés.

Il s'agit de : conduites collectives rituelles et de procédure, fondées sur des traditions rigoureusement réglementées et ayant un caractère régulier (rites religieux, procédures juridiques populaires) ; conduites collectives en tant que pratiques, mœurs, routines ou genres de vie, qui sont bien plus flexibles que les conduites rituelles et de procédure et que l'on pourrait désigner par le terme de « folklore » dans son acception la plus large ; conduites collectives en tant que modes et engouements. fluides et changeants, dont les modèles ne sont pas liés à la coutume ou à l'habitude, mais sont sans cesse renouvelés (modes vestimentaires et d'autres) ; conduites collectives qui tiennent en échec les modèles insubordonnés, inattenduès, « irréguliers » non conformistes, résistants.

Notre recherche ethnologique urbaine reproduit la diversité des milieux urbains et, dans chaque milieu, en premier plan, les communautés et les communions ; on considère que c'est dans la communauté que s'établit normalement la plus grande parité entre l'intensité de la participation dans l'ensemble et que la communion représente le degré maximum de l'intensité de participation, de la force d'attraction et de la profondeur de fusion dans le «Nous », dont les membres ne ressentent de ce fait que la pression minimum.

D'autres groupements soumis à notre recherche ethnologique sont : groupements réduits, temporaires ou durables, partiellement organisés, de parenté, d'affinité fraternelle, de localité et résidence, d'activité non lucrative, confessionnelle, extatique, etc.

Dans chaque milieu *la démarche ethnographique* révèle : la surface morphologique, les conduites collectives, les modèles sociaux, etc. *La démarche folkloristique* est axée sur les symboles sociaux, les idées et les valeurs collectives, les états mentaux et les actes psychiques collectifs ; enfin, *la démarche ethnosociologique* remarque les modèles sociaux, les trames des rôles sociaux, les attitudes collectives, les états mentaux et les actes psychiques collectifs.

L'épicentre de ces démarches est bien sûr l'objectif des conduites collectives d'une certaine régularité mais se déroulant en dehors des appareils organisés et d'autre part, les conduites collectives effervescentes, novatrices et créatrices.

Cette documentation qualitative qui nous avons décrite exprime une orientation nouvelle dans l'Institut d'Ethnographie et Folklore de Bucarest à même de devenir, par son développement futur une nouvelle branche : l'ethnologie des villes, des milieux urbains.

Cependant cette discipline n'est pas inédite en Roumanie. Elle puise ses racines aux études antérieures d'anthropologie et de psychologie collective et sociale, sur la personnalité de base et sur la relation entre l'*ethnos* et le *socius*. En continuant les précurseurs, nous avons adopté la distinction *donné—vécu*, tout ce qui s'impose à la personnalité de base avec un caractère de donné, et toute pratique par laquelle la personnalité réagit pour s'y adapter.

Donné, telle conduite populaire ; *vécu*, la ferveur d'une croyance quelconque. Si un même donné ou une même institution peuvent susci-

https://biblioteca-digitala.ro

ter, dans deux contextes culturels différents, des pratiques différentes, c'est parce que la pratique est le fait de la personnalité de base formée par la totalité du donné et doit être entendue comme la somme d'un ensemble d'influences.

La légitimité des relations entre *vécu* et *donné* peut être mise en doute si l'on considère que l'individu seul est réel et que la personnalité de base est une abstraction. Mais la personnalité de base est *un fait* (ethnos), dans le sens durkheimien «est fait social» toute manière ... susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure) bien partiellement un effet, mais elle est aussi une norme proposée par une ethnie à l'individu.

Tout le social vit ainsi dans le culturel ; le culturel (sens ethnologique) c'est, en chaque secteur ou à chaque palier, le social en tant qu'il est vécu par les individus.

Dans une perspective méthodologique, nous proposons une structure triadique :

— premier niveau : la méthodologie de la recherche empirique (surtant l'enquête ethnologique) qui fait l'objet de la seconde étude) ;

— deuxième niveau : la méthodologie théorique-scientifique ;

— triosieme niveau : la méthodologie des dernières significations — le principe méthodologique de la transduction.

Notre recherche vise deux modalités complémentaires d'aborder l'ethno-urbain :

— la démarche ethnologique scientifique-théorique ;

— la modalité coparticipative sensible des formes synthétiques audio-visuelles : le film ethnologique et l'ethnodiaporamme.

Le complexe méthodologique répond à deux principes essentiels de la connaissance ethnologique urbaine : celui de la totalité et celui de la différenciation, qui sont corrélés (la diversité dans la totalité).

L'ethnologie est une science orientée vers le particulier et son but est l'analyse et l'interprétation des différences afin de mettre en évidence l'originalité, la particularité, la spécificité. En même temps l'ethnologie est une sciences de la totalité. Dans ce sens la méthodologie théorique-scientifique de la démarche ethnologique est une *méthodologie de convergence :* le complexe méthodologique met en valeur une diversité de méthodes (systémique structuraliste-fonctionnaliste-interdisciplinaire-dialectique-diacronique) convergentes dans une unité par rapport au principe de la totalité. Nous les analysons l'une après l'autre appliquées à la recherche théorique de l'ethnos urbain.

La méthodologie des dernières aignifications se réfère au principe méthodologique de la transduction ; il constitue une modalité de connaissance et devoilement de l'essence cachée, du facteur de spécificité, du «climat» ou de la «couleur» particulière. À cette essence ethnologique qui a un caractère de totalité, à ce « numen en sens positif», on aboutit par le réductionnisme méthodologique, parcourant le niveau théorique scientifique vers le niveau de la transduction.

La méthodologie des moyens synthétiques audio-visuels se réfère à deux modalités de communication : l'ethnodiaporamme et le film ethnologique. À notre avis, un ethnodiaporamme urbain peut offrir le modèle

https://biblioteca-digitala.ro

d'un cadre avec une image centrale et d'autres latérales suggérant les aspects les plus significatifs du comportement socioculturel d'un milieu urbain (l'image centrale) en relation avec les aspects correspondants aux niveaux des paliers du phénomène social total (les images latérales).

Le film ethnologique occupe le lieu central parmi les moyens synthétiques audio-visuels. Il est une synthèse scientifique-artistique qui « joint la rigueur de la recherche scientifique à l'art de l'exposé cinématographique».

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ADAGIU FOLCLORIC LA UN CONCEPT PSIHANALITIC

MARIN MARIAN

Făcînd odată un inventar al expresiilor populare în care este prezent elementul muzical, am aflat în monumentala colecție de proverbe a lui Iuliu Zanne [1] 15 utilizări ale formulei „nuntă fără lăutari". În culegerea lui Ion Aureliu Candrea [2] mai avem două atestări ale acesteia, alte antologii de paremiologie românească preluînd din amintitele culegeri sintagma [3] ori ignorînd-o [4]. Ca variante ea nu cunoaște decît formulările „nuntă fără tobă" și „nuntă fără cîntare", amîndouă redate cîte o singură dată de I. Zanne [5]. Aceasta din urmă este unica ce are corespondent în paremiologia altor limbi, același editor citat înregistrînd pentru spaniolă și portugheză formula „nuntă fără cîntece" [6], iar pentru maghiară expresia „nuntă fără muzică" [7]. Nu avem semnalat un echivalent al formulei noastre în franceză [8], engleză [9] sau germană [10].

[1] Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Moldova, Proverbe, zicători, povățuiri, cuvinte adevărate, asemănări, idiotisme și cimilituri cu un glosar româno-francez de . . .*, București, Imprimeria Statului, vol. I—X, 1895—1903. În text, trimiterile se vor face prin abreviația *Zanne*—la fel ca și în cazul altor colecții și autori—, urmată de numărul care inventariază piesa în colecție.

[2] I. Aureliu Candrea, *Dicționar de proverbe și zicători*, București, Ed. Libr. Leon Alcalay (col. BPT; f.a.).

[3] V. *Apa trece, pietrele rămîn. Proverbe românești*, ediție îngrijită, prefață, glosar și indice de George Munteanu, București, Ed. pentru Literatură, 1966; v. nr. 1708 și 4932. În continuare se va trimite la culegere prin prescurtarea *Apa trece . . .*

[4] V. I.C. Hințescu, *Proverbele românilor*, ediție îngrijită de Constantin Negreanu și Ion Bratu, cuvînt înainte de I. C. Chițimia; Timișoara, Ed. Facla, 1985; Ludovic Leist, *Proverbe și expresiuni proverbiale române, germane și franceze, culese și rînduite de . . .*, București, Ed. Librăriei H. Steinberg, 1900; Simion Teodorescu-Kirileanu, *Proverbe agricole. Învățături pentru plugari, alese de . . .*, București, Ed. Cultura Națională, 1923; *Cartea înțelepciunii populare. Proverbe*, ediție îngrijită, prefață și bibliografie de Ion Dodu Bălan, București, Ed. Minerva, 1974. Culegerea întreprinsă în secolul trecut de Iordache Golescu cuprindea și proverbe cu motivul „nuntă fără lăutari", cf. mențiunilor făcute de Zanne la numerele 5502, 5686 și 10492 ale catalogului său; dar antologia făcută recent de Gh. Pasachia: Iordache Golescu, *Proverbe comentate*, București, Ed. Albatros, 1973, selectînd doar 2311 din cele 22 504 de piese, a lăsat la o parte și pe acelea cuprinzînd sintagma în discuție.

[5] Nr. 17440 var. a 3-a; nr. 5502. Prima din variantele citate este preluată și în colecția *Apa trece . . .*; nr. 1708.

[6] *Zanne* 10 492 (v. vol. IV, p. 525).

[7] Istvan Vőő, *Dicționar de proverbe român-maghiar*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1978; nr. 1365 (p. 85) „Nuntă fără lăutar și ceartă fără bătaie n-are haz" este echivalat cu „lakodalom zene nélkül (*nuntă fără muzică*), civakodés verés nélkül mit sem ér".

[8] V. Maurice Meloux, *Dictionnaire des proverbes, sentences et maximes*, Paris, Librairie Larousse, 1960; *Dictionnaire des proverbes du monde, réunis, clasés et présentés* par Elien-J. Finbert, Paris, Robert Laffont, 1965; Elena Gorunescu, *Dicționar de proverbe român-francez*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1978.

[9] V. Virgil Lefter, *Dicționar de proverbe român-englez*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1978.

[10] Mihai Anuței, *Dicționar de proverbe român-german*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1982, găsește pentru „Nu e moarte fără pricină și nuntă fără lăutari" (nr. 2200, p. 170) o expresie germană care se referă abia la prima formulă, la primul membru-enunț al proverbului nostru.

REF, tom 36, nr. 5—6, p. 241—247, București, 1991

https://biblioteca-digitala.ro

Sintagma în discuție, formulă călătoare, constituind în fond o *zicală*, apare arareori singulară, asertorie prin sine însăși. Doar trei atestări de felul acesta avem : „Ca nunta fără lăutari" (*Zanne* 10495) și „Văzut-ai nuntă fără lăutari" (*Zanne* 10494, *Candrea* p. 156). Cel mai adesea însă, alcătuind structura propriu-zisă a unei paremii complexe, zicala însoțește alte formulări ținînd de regimul observațiilor comune, extrase din mediul cotidian. În felul acesta ea servește ca termen de comparație pentru a învedera sensul etic și axiologic al unei întîmplări (ca în exemplul : „Nunta fără lăutari și cearta fără bătae nu au haz", *Zanne* 10493). Conform unei tipologii funcționale (aparținînd lui P. Ruxăndoiu), proverbul obținut s-ar încadra în clasa proverbelor de informație, care surprind și expun o relație între general și particular, aplicabile la contexte particulare numeric nelimitate [11]. Din punct de vedere structural, proverbul compus cu ajutorul zicalei „nuntă fără lăutari" reprezintă (după o expresie a lui C. Negreanu) un enunț bimembru, exprimînd în ansamblu relația semasiologică de sinonimie. Dar în interiorul structurii sale este reflectată nu doar această categorie fundamentală, antonimia fiind de asemenea prezentă. Fiindcă, în formularea cea mai tipică pentru proverbele care folosesc zicala noastră ca pe unul din cei doi termeni conjugați (ex. „Mămăliga nesărată e ca nunta fără lăutari", *Zanne* 1899, *Candrea* p. 168, *Apa trece* ... 4932), avem de a face cu sinonimizarea a două antinomii, mai exact două stări disnomice, fiecare în parte și în ansamblu ilustrînd o anomalie.

(mămăliga fără sare	e ca	nunta fără lăutari)
{antinomie}	sinonimie	{antinomie}
disnomie	sinonimie	disnomie
	anomalie	

Sintactic, proverbul este compus cu ajutorul a patru substantive. Primele din fiecare pereche, deci 1 și 3, numesc cîte un obiect complex, de ordin general, căruia îi lipsește un conținut particular, singular, denumit de substantivele pare (2 și 4). Comparația, care aliniază cei doi termeni, unind zicala noastră consacrată de încă una improvizată, servește drept — și constituie o — *egalizare a semnificației* unui fapt *într-un alt plan*, proverbul nostru făcînd parte și din clasa acelora despre care s-a observat că „trimit obligatoriu către un raport EFEMER/PERMANENT" [12]. Dar în cadrul său totul evidențiază un regim al corespondențelor și realizează unul al paralelismelor.

Într-un proverb frecvent ca acela citat deja („Mămăliga nesărată e ca nunta fără lăutari"), atît domeniul de obiectivare a faptelor ilustrate (gastronomie — rit nupțial) cît și planurile de semnificație finală sînt destul de deosebite [13]. În „Petrecerea fără femei e ca nunta fără lăutari" (*Zanne* 10565), domeniile de manifestare concretă, conținutul, cît și sem-

[11] Cf. Constantin Negreanu, *Structura proverbelor românești*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 26.

[12] Cezar Tabarcea, *Poetica proverbului*, București, Ed. Minerva, 1982, p. 33 : identic la p. 66.

[13] V. și proverbele cu referiri fiziologist-impudice, la *Zanne* 5686, 10492, 10493 var. a 2-a, vol. IX, p. 119, după ordinea din ms. *Golescu* : nr. 2289.

https://biblioteca-digitala.ro

nificațiile lor (distracția, petrecerea, bontonusul psihologic) sînt apropiate. Într-un proverb ca „Moartea fără pricină, ca și nunta fără lăutari" *(Zanne* 548, var. a 12-a; v. și *Anuței* 2200), domeniile de manifestare empirică sînt diferite, dar semnificațiile faptelor surprinse sînt comune, convergente, tind să se identifice. În cadrul acestor trei mari situații sau trei „pași" de relaționare, observăm că o simplă *comparație*, zicala „nuntă fără lăutari", ajunge să servească drept *metaforă*, formulă care egalizează, identifică și prin care se identifică, agravîndu-se astfel, valoarea și semnificațiile unor fapte și evenimente banale, accidentale, izolate sau cotidiene și universal-existențiale, comune. Deoarece, pînă la urmă, o egalizare și identificare *semantic-simbolică* este ceea ce vizează și realizează proverbul obținut prin invocarea ca termen de comparație a sintagmei „nuntă fără lăutari".

Termenul comparat reprezintă o observație simplă, extrasă din cele mai variate domenii, aspecte și momente ale experienței umane, care poate fi improvizată pe marginea oricărui subiect sugerat de o stare de neîmplinire, de eșec și eroare în cadrul unei încercări și șanse. În timp ce termenul al doilea, comparantul, zicala invariabilă, aduce un plan superior al relației și, în felul acesta, ridică judecata, „discuția", într-o perspectivă valorică de excepție. Astfel el reliefează, accentuează, agravează și sugestionează moral semnificațiile întîmplării surprinse de celălalt termen al enunțului paremic.

Schema logică a acestui gen de proverb este :

observație primară (variabilă accidentală) — comparație egalizare — adevăr consacrat (absolut)

Schema eidetic-semantică, la rîndul ei, este :

caz particular / individual — caz universal / general

concretizată prin asertarea concordanței :

regim cotidian (existențial) efemer și profan — regim ceremonial (ritualic) permanent și sacru

Punînd un fapt ritualic neîmplinit conform datinei să explice un eșec banal și să identifice semnificația lui, valoarea și greutatea acestuia din urmă sporește și își evidențiază absurditatea, neîndreptățirea și nefirescul. Deoarece „nunta fără lăutari" surprinde și definește derogarea de la condiția și calitatea autentică, veritabilă și viabilă, căderea din firesc, legic și natural în nefiresc, monstruos și fad, (auto)izgonirea din rai. „Tîrgul se face cu bani și nunta cu lăutari", spunea Anton Pann (cf. *Zanne* 12982; idem *Hințescu* 2726; *Apa trece* . . . 7197). În formularea aceasta, folosită ca o comparație pozitivă, „nunta cu lăutari" exprimă și învederează tocmai naturalul ontic, *imposibilitatea-lucrurilor-de-a-fi-altfel-de-cum-sînt* (sau *de-cum-trebuie-să-fie*). Ceva ca o nuntă cu lăutari înseamnă un lucru care își trăiește condiția normală, firească de-a fi, și care — în ultimă instanță — nu desemnează nimic altceva dincolo de purul *a fi*. Sau încă, acea condiție care singură poate desemna pe *a fi*.

Sensurile pe care Iuliu Zanne le surprindea pentru cele explicate sau etichetate prin zicala „nuntă fără lăutari" ar putea fi clasificate astfel :

1) Un sens senzualist : ceea ce e ca o nuntă fără lăutari este, zice editorul, „neplăcut, fără haz" (de ex. la prov. nr. 10495 și 10565).

2) Un sens practic (praxiologic) : zicala s-ar invoca „pentru cele cari nu sunt după orînduială" (la 10493, 10595). Este vorba de neînca-

https://biblioteca-digitala.ro

drarea într-o ordine generală, într-o tehnologie de ansamblu, aici, despre cele care în funcție de *alte* lucruri sînt nesatisfăcătoare (dar care *în sine*, față cu sine, pot totuși subzista).

3) Altceva este însă cînd, spune Zanne, expresia se folosește „pentru cele cari nu sunt după orînduiala lor" (8635); cînd „se zice pentru cele ce nu se urmează pe deplin, după orînduielile lor" (Iordache Golescu, cf. *Zanne* 10492). Semnificația se adîncește fiindcă zicala arată că *lucrurile nu sînt conforme cu legile propriei lor ființe, sînt ne-împlinite*. „Nu este lucrul cum ar trebui să fie; nu se află ceva, absolut trebuincios, și a cărui lipsă se simte" (*Zanne* 5686). Expresia, în concluzie, numește situația unei slăbiciuni intrinseci, imanente, *starea de carență și periclitare ontologică*. Se poate încă supraviețui și în acest context, dar aberant, alienant, fragmentar, amputat.

4) De la acest sens al ne-împlinirii, al frustrării ontologice, cu expresia noastră se va ajunge și la ilustrarea stării de *ratare ontologică*. „Văzut-ai nuntă fără lăutari?", se folosește, spune Zanne, „pentru cele cari nu pot fi" (10494). Întrebare în care filozofii ar putea auzi glasul lui Parmenide: „există nonexistența? ! . . . ".

Pentru a defini starea pe care o sugerează, o exprimă și — în figurația sa plastică, pilduitoare — o explică sintagma „nuntă fără lăutari", va trebui, de altfel cu cel mai mare folos, să facem apel la conceptul modern de frustrație. De fapt am și văzut că nota comună celor doi membri sau termeni care compun proverbele ce utilizează comparația „nuntă fără lăutari" este frustrarea. Psihologia generală și psihanaliza, insistînd numai asupra proceselor psihologice manifestate la nivel individual, au rămas încă departe de a defini în mod complet și de a aduce în aceeași definiție complexitatea aspectelor pe care, pe niveluri diferite, frustrația le cuprinde. Iată de ce, urmează să vedem, gîndirea populară, cu psihologia sa colectivă, așa cum se manifestă și exprimă într-o expresie paremiologică precum cea în discuție, sugerează și impune redefiniri mai ample și sensuri noi unui concept ca acela de *complex inhibitoriu* și *compensatoriu* sau de *frustrație*.

Sigmund Freud este cel care a introdus termenul de *frustrație* ca denumire pentru stările de privațiune pe care le resimte un subiect uman în condițiile nerealizării libidourilor sale. Pe parcurs însă, sfera semantică a termenului a fost extinsă și relevanța sa extrapolată în diverse domenii. Cu toate acestea, s-a continuat ca fenomenul să fie cu preponderență aplicat, observat și comentat doar ca unul ținînd de viața și relațiile afective individuale [14]. Pentru dicționarele de specialitate deci, frustrația este „condiția unui organism care întîlnește un obstacol mai mult sau mai puțin insurmontabil, exterior sau interior, în calea satisfacerii unei nevoi" [15]. Faptul că aceste nevoi sînt organice, bazale, se subliniază de fiecare dată, și aproape tot de fiecare dată se accentuează pe aspectul refuzului (*a se refuza* [cuiva/ceva]). Frustrația este „condiția unui orga-

[14] V. Horace B. English and Aba Champney English, *A Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychanalytical Terms. A guide to usage*, New York, London, Toronto, Ed. Longmens, Green and Co, 1958, p. 217.

[15] Henri Pieron, *Vocabulaire de la psychologie*, Paris, PUF, 1963 (3-eme ed.,) p. 161.

https://biblioteca-digitala.ro

nism supus absenței unui stimul agreabil", „condiția unui subiect care se vede refuzat sau căruia i se refuză satisfacerea unei cerințe pulsionale" [16]; „starea celui care este privat de o satisfacție legitimă, care este înșelat în speranțele sale" [17]. Este un „fenomen complex de dezechilibru afectiv ce apare la nivelul personalității în chip tranzitoriu sau relativ stabil, ca urmare a nerealizării unei dorințe, a obstrucționării satisfacerii unei trebuințe, a deprivării subiectului de ceva ce îi aparținea anterior, în ordinea materială sau în plan proiectiv sau afectiv" [18].

Iată în concluzie că, după cum ne e dat să-nțelegem, și psihologia sau psihanaliza contemporană privesc frustrarea tot ca o *amputare de real*. Refuz, obstaculare, păgubire, privare, toate acestea converg către acest sens. Din păcate, însă, condițiile în care frustrația poate apărea și consecințele pe care conștiința umană le poate înregistra în prezența frustrării nu sînt nicidecum epuizate în definițiile savante.

Într-un cîntec liric se afirmă că „Dragostea fără sărut/ E un clopot ce nu sună / Și ca noaptea fără lună" [19]. Prin regimul și natura comparațiilor folosite deci în folclor, neîmplinirea, frustrarea înseamnă alienare, disfuncție („clopot ce nu sună") și, în ultimă instanță (prin „noaptea fără lună") absența reperelor astrale; înseamnă *necosmicizare*. Dacă nota caracteristică a frustrării este „conștiința unei stări de privațiune care va da naștere unei tensiuni emoționale, unei nevoi de descărcare" [20], iată însă acum, că, în folclor, privarea de reperul *funcționalității* și al *cosmizării* definește deopotrivă „starea" de conștiință a frustratului. Și, după cum vom vedea, pentru gîndirea populară *tensiunea emoțională* și *descărcarea* nervoasă nu se sublimează decît în prezența și cu conștiința realității reperului funcțional și cosmizant.

În culegerile de paremiologie românească am văzut că avem 17 atestări ale ideii de frustrație prin intermediul zicalei „nuntă fără lăutari". Prin multiplele utilizări, combinări și deferiri ale acestei sintagme, prin diversele puneri ale acesteia față în față cu imprevizibile observații ale unor fapte comune neîmplinite, am văzut clar că, în gîndirea populară frustrația nu este privită — ca în psihologie — doar ca afront asupra bontonusului psihologic, ca reflex psihologic în fața unei *amputări de real*. Și nici nu se insistă aci atît asupra sursei (pulsional-primară, biopsihofiziologică a) realităților obstaculate, nici asupra aspectelor ce țin de stricta subiectivitate umană (emoțional-afectivă). Folclorul aduce în plus relevarea frustrației și ca *neîmplinire morală*, și ca — posibilă — *ratare ontologică. Ceea ce nu se desfășoară pe deplin conform legilor proprii de ființare își pierde autenticitatea și calitatea de ființă, identitatea, definiția, condiția ontologică*. Cînd ceva/oricare dintre vremelniciile obișnuite ale omului e „ca o nuntă fără lăutari", deci cînd planul terier-domestic ratat egalizează cu ratarea planului ritualic, rezultă că, în conștiința populară

[16] Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967 p. 172 (v. p. 172—174).

[17] Universitatea din București, Facultatea de istorie-filosofie, catedra de psihologie, *Dicționar enciclopedic de psihologie*, vol. I A—F, București, 1979 (multigrafiat), p. 522.

[18] Paul Popescu Neveanu, *Dicționar de psihologie*, București, Ed. Albatros, 1978, p. 283.

[19] Citat de Ivan Evseev, *Simboluri folclorice. Lirica de dragoste și ceremonialul de nuntă*, Timișoara, Ed. Facla, 1987, p. 157.

[20] P. Popescu-Neveanu, vol. cit., p. 285.

https://biblioteca-digitala.ro

românească, frustrația în cele ale omenescului înseamnă totodată *a nu avea parte de împlinire și justificare culturală, de buna împlîntare în cosmos prin ritual.*

Vom extinde puțin sfera de investigare și aplicare a hermeneuticii noastre, acum, pentru a vedea că toate aceste aspecte sînt real experimentate și convergente în cadrul mentalității tradiționale, și că ele se integrează și se exprimă în contextul întregului complex al reprezentărilor populare.

În gîndirea veche, ceea ce nu s-a împlinit (în mod natural) înseamnă că a fost inițial răpit de forțe potrivnice, obscure, malefice. Boala, de pildă, pierdere a sănătății, e o răpire a bolnavului din starea de sănătate ori o răpire a sănătății însăși. O frustrare deci, refuz al naturalului necesar, este un rezultat al acțiunii de rapt. După cum bine se știe, cîntecul (execuția muzicală) are întotdeauna (deci chiar și la nuntă) și o funcție apotropaică. Într-o nuntă fără lăutari, deci într-un moment crucial al vieții omului, dacă lipsește acest apărător spiritual se creează condițiile propice pentru infiltrația intempestivă a răpirilor necurate, adică a principiului privării și frustrației. Și iată originea abisal-magică a zicalei noastre: un lucru care s-a pierdut sau care nu s-a împlinit (mai departe) pe sine e ca o ceremonie în care, absentînd apărarea antidemonică: sunetul (recte „lăutarul"), este absent (s-a pierdut, adică s-a răpit) ceva esențial. Și iată de ce, și-n ce fel, lipsind apărătorul spiritual, ca lăutarul din nuntă, totul a rămas neîmplinit, ratat, adică frustrat.

Cîntarea, respectiv muzica, are la nuntă un rost apotropaic; dar nu în sens magico-mitic și religios, ci filozofic. Fiindcă în ultimă instanță expresia „nuntă cu lăutari" desemnează condiția ce asigură împlinirea *realului ca real*, a ființei ca ființă, situația care apără ratarea a *ceea-ce-nu-poate-să-nu-fie*. Dacă fără muzică și lăutari, la nuntă, se instalează condiția favorabilă instaurării frustrației, evitarea acesteia din urmă, împlinirea naturalului-necesar, constituie și un act de apărare (a lumii și lucrurilor față cu ordinea propriei lor ființe), de (auto)conservare.

Și acum un ultim adagiu. S-a spus că în gîndirea populară moartea este privită doar ca un *proces de trecere* și — din punct de vedere psihologic — ca o *criză de trecere*. Dar s-a redus la acest sens numai fiindcă fenomenul și experiența au fost studiate din perspectiva psihologiei sociale și a credințelor religioase, care țin toate de stadiul conștient, mentalitar, cutumiar-colectiv și intelectiv. S-a ignorat însă dimensiunea intim personală, psihologia abisală a acesteia, în timp ce, referindu-ne cel puțin la psihologia muribundului, este imposibil să nu recunoaștem apariția — vis-à-vis de fenomenul și experiența morții — sentimentului și a stării de frustrație. Căci pe aceasta, orice individ înaintea morții o înregistrează și suportă. Dacă în folclor moartea n-ar fi totuși privită și ca *marea frustrație* (neîmplinire, amputare de real, scoatere dintr-o formă de ontos), atunci n-ar mai fi existat teama de strigoi sau de reîntoarcerea vindicativă a spectrelor. Atunci păstorul mioritic sau tînărul nelumit n-ar ține să aibă parte de o compensație simbolică și nu și-ar rezerva, respectiv nu li s-ar face parte, în mod ritualic, de nunta de care au fost frustrați. „Moartea fără jale e ca nunta fără lăutari", spune poporul (*Zanne* 5502). Iată de ce bocitoarele sînt lăutarii actului funebru și păsările sînt „lăutarii" imaginarei nupțialități mioritice.

https://biblioteca-digitala.ro

Nunta suprapusă morții este aceea care îi modifică, ori cel puțin îi estompează statutul de frustrare. Așa că, vom spune, dacă fără de nuntă moartea este *marea frustrație*, fără corespondența „nuntă cu lăutari", adică fără o bine-îndeplinită asemănare și corelare cu sacrul, orice act uman rămîne nedesăvîrșit, amputat în ființă, frustrant și alienant în ultimă instanță.

În concluzie, sintagma „nuntă fără lăutari" ilustrează starea de frustrație, la orice nivel, psihologic și ontologic. Ea este expresia populară care surprinde și reprezintă cel mai bine, în toată amploarea și complexitatea obiectului ei, definiția frustrării. *Contribuția pe care gîndirea populară o aduce*, prin intermediul zicalei noastre, *la definirea psihologiei frustrației este tocmai aceea care recunoaște și relevă rolul indispensabil al punerii actelor omenești* (zilnice și minore) *conform modelelor absolute și evenimentelor de excepție, al privirii lor în lumina, oglinda sau perspectiva sacrului.*

ADAGE FOLKLORIQUE À UN CONCEPT PSYCHANALYTIQUE

(Résumé)

Souvent dans le folklore roumain les actes ou les états ratés sont comparés, donc égalisés par analogie, avec « la noce sans musiciens *(laoutars)* »; donc, avec une situation inadéquate, absurde, impossible. En étudiant les expressions parémiologiques qui utilisent le syntagme « noce sans laoutars », on arrive à savoir qu'il y a des expressions pour indiquer l'état ou la situation de *frustration*. L'étude met en évidence les différences entre la vision populaire sur la frustration et celle de la psychologie moderne et la psychanalyse.

Mais la noce, ou le mariage, est un fait rituel, donc sacré; et quand les faits banals, quotidiens sont assimilés à l'idée du sacré raté (la noce sans laoutars) on réalise que le cosmique, le rite et le sacré sont aussi les formes d'évaluation (folklorique) du quotidien, du périssable et du futile.

Dans le folklore, l'idée de la frustration ontologique est aussi complétée par celle de la solution ou de la compensation : la mort n'est pas une fin, parce qu'elle est représentée comme un mariage. Et les oiseaux servent pour des laoutars (comme *Miorița* n'oublie pas de préciser), parce qu'il n'y a pas de noce réelle sans l'élément musical, toujours apotropaïque.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

RADU NICULESCU. SCHIȚĂ DE PORTRET...

ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA

Cine l-a cunoscut pe Radu Niculescu în anii tinereții sale înfloritoare, cînd arăta cu armonioasa sa ființă un echilibru psiho somatic de o natură cu totul deosebită, va păstra întotdeauna imaginea nu a „artistului ca tînăr", ci a „intelectualului" în același anotimp al vieții. Chipul lui frumos respira o concentrare care te făcea să ghicești intensitatea gîndului căutător, modul elegant de vorbire trăda o tensiune interioară de o abia bănuită forță.

La Paris, unde l-am întîlnit în 1967, făcuse între colegi și specialiști o impresie puternică. Romanistul se mișca, în cultura franceză în care se specializase prin studiile universitare (ca și în alte arii de cultură, tot atît de strălucit stăpînite), cu o ușurință fără ostentație. Dar preocupările îi erau mult mai numeroase și mai diversificate. Pentru el, interesul dominant față de folclor și folcloristică aglutina domenii dintre cele mai variate ale activităților intelectuale. Pe de o parte căuta, insațiabil, pînă departe, explicații ale fenomenelor urmărite, în istoria socială, în sociologie, în teoria comunicării, în logică, cu scopul fundamentărilor teoretice; pe de alta, încerca o apropiere de substanța textelor însești pe care le aborda cu mijloacele cele mai moderne ale criticii de text, oferite de către structuralism ori de semiotică (nu e de prisos să amintim că teza sa de licență era o cercetare de semantică aplicată unui text din Montaigne). Tindea, de fapt, spre o cuprindere dintre cele mai vaste a orizontului culturii românești cu mijloacele convergente care-i stăteau la îndemînă. Și nu era niciodată mulțumit cu ce avea și aspira mereu la mai mult și mai bine, se dorea tot mai în substanța definitorie a lucrurilor și mai aproape de adevăr. Căci el nu urma căile de cunoaștere ale minților comune, refuzînd locurile bătute, căutînd neîncetat regîndire personală și conexiuni noi, atît între fenomene cît și în sintezele lor. Stăpînind cu rigoare niciodată dezmințită metodologiile inducției și deducției, înălțîndu-se adică de la particular la general sau coborînd dinspre general înspre particular, el se angaja într-un neîntrerupt proces de cunoaștere care se schița, probabil, în mintea lui excepțională, pe dimensiuni uriașe, greu de cuprins pentru cei din afară, și care-l obligau pe el la un efort, la o combustie lăuntrică omenește greu de suportat, dar de la care nu s-a sustras nici o clipă. Supus aceleiași tensiuni nediferențiate a intelectului aborda și o lectură de text, și o chestiune teoretică de largă anvergură. Sau cînd citea o carte, el n-o răsfoia, n-o judeca dintr-odată, ci se confrunta cu o problematică întreagă, refăcea traiectele gîndirii autorului, le supunea unui examen critic extrem de nuanțat, integrîndu-le în istoricul temei, deslușind metode explicite și implicite, raportînd la cîștigurile europene și mondiale în materie, punînd în valoare plusurile aduse de contribuția respectivă, neuitînd însă clara mențiune a lacunelor, a inconsecvențelor, a oricăror imperfecțiuni descoperite de logica sa necruțătoare în substanța lucrării. Astfel, bunăoară, a

REF, tom 36, nr. 5—6, p. 249—252, București, 1991

https://biblioteca-digitala.ro

procedat şi cu lectura *Esteticii basmului* de George Călinescu. S-a apropiat cu toată deferenţa de carte şi de autorul ei, încercînd să distingă în impresionanta masă a datelor, a informaţiei, coordonatele acelei foarte importante teme. Şi a început prin a fixa atitudinea teoretică a marelui critic, aşa cum reieşea dintr-o lucrare anterioară, din *Principiile de estetică* (1939), inserînd-o la rîndul ei în gîndirea estetică fină, ce purcedea de la Kant şi acceda la unii fenomenologi postkantieni şi, în cele din urmă, la Croce. Descoperea în acest mod în lucrarea cu caracter teoretic rădăcinile metodologiei folosite în larga operaţie analitică întreprinsă de Călinescu în *Estetica basmului*, şi anume „l'étude descriptive compréhensive des ensembles de phénomènes, qu'il se propose d'appréhender autant que possible tels qu'ils se manifestent dans le temps et l'espace physique et moral que toute littérature présuppose".

Radu Niculescu decela apoi obiectivele propuse de critic şi urmărea analiza desfăşurată pe cele trei niveluri strîns corelate : compoziţie, acte specifice, personagii. Cu o atenţie de adevărat specialist, mulată strîns pe obiect, el refăcea, sub lupă parcă, itinerariul străbătut de gîndirea critică a autorului cărţii. Apăsînd pe aspectul precumpănitor fenomenologic al cercetării călinesciene aplicate agenţilor şi circumstanţelor acţiunii fabuloase, recenzentul introducea discuţia modelului funcţional propus de Propp, pentru a indica oportunitatea modalităţii fenomenologice aplicate de Călinescu, mai relevantă în cazul poveştii folclorice. Şi, în cele din urmă, după sublinierea cumpănită a meritelor cărţii, neîndoielnice, apare, cu deplină obiectivitate, judecata de ansamblu asupra contribuţiei călinesciene, căreia, în ciuda unor lipsuri ca fragmentarea sau slăbirea rigorii în aplicarea sistemului etc., nu i se poate contesta calitatea de demers experimental, calitatea uneia dintre esteticile posibile ale basmului, o estetică a lecturii, răspuns la necesităţile urgente ale analizei, deşi ea rămîne, deliberat, în afara stabilirii oricăror parametri axiologici.

Am insistat atît asupra unei comunicări ştiinţifice*, tocmai pentru că ni s-a părut exemplară în sine şi expresivă în cel mai înalt grad pentru modul în care Radu Niculescu aborda orice obiect al demersului intelectual, în scopul unic al atingerii adevărului. Identificarea sa cu obiectul era atît de completă, încît refăcînd traiectul gîndirii celui a cărui operă o parcurgea, ajungea nu numai să reconstituie exact, în toate detaliile, datele gîndirii lui, ci să le şi întregească prin propria sa contribuţie. Cea mai vie pildă pentru ducerea mai departe a unor cercetări mai vechi într-un spirit de inovaţie profund respectuoasă pentru tradiţie, pentru continuitate, ni se pare a fi studiul intitulat *Ovid Densusianu şi actualitatea exegezei „Mioriţei"*.

Tînărul gînditor a simţit nevoia de a readuce în planul actualităţii studiul eruditului filolog şi folclorist din prima jumătate a secolului, pe de o parte pentru a-i preciza meritele reale, nu suficient de puse în valoare după părerea sa, iar pe de alta pentru a da *Mioriţei* sensuri mai de amploare decît cele comun acceptate.

Socotind cercetarea realizată de Densusianu cu precădere sintetică, filologică şi deductivă, Radu Niculescu preferă pe rînd, sistematic ca de obicei, cîştigurile incontestabile dobîndite în istoria problemei. Dar treptat, pornind de la valoarea documentaţiei istorice întreprinse de marele filolog,

* Prezentată în 1969 la al V-lea Congres al I.S.F.N.R.

https://biblioteca-digitala.ro

vastă și eficientă, recenzentul descoperă excesul de referință istorică folosită unilateral, în scopul demonstrării caracterului de „document de transhumanță" al *Mioriței*, ceea ce transformă în prejudecată ipoteze altfel pozitive și fructuoase. Și în acest mod, analiza estetică preconizată rămîne vagă și insuficientă pentru acest fenomen de superioară esență simbolică. Dar Radu Niculescu purcede, în continuare, la o contribuție complementară celei a lui Densusianu, expunînd rezultatele unei lecturi experimentale a *Mioriței*-colindă, întreprinse deliberat numai la nivelul simbolic, semantico-logic al contextelor. Întemeiată pe analiza a 295 de variante, demonstrația sa, fixată pe logica obiectivă a textelor, conduce înspre concluzii inedite care se impun prin stringența și acuratețea cu care demersul s-a desfășurat. Și anume : *Mioriță*-colindă, țesută pe un mit preluat, acela al condiției muritoare a omului, este „o lapidară tragedie, epurată și limpidă a incompatibilității", a „străinului", „o dureroasă laudă a vieții și lucrărilor ei", străduindu-se să facă suportabilă „moartea ca idee trăită".

Acuitatea penetrației analitice ni se pare însă a da roade excelente în „*Cîntecul Iancului*". *Schiță a unei analize de text*, unde știința și intuiția critică lucrează într-o perfectă îngemănare. De la propunerea de a descoperi în text o „semnificație fundamentală", prin examinarea atentă a contextului istoric și ideologic, Radu Niculescu intră în substanța propriu-zisă a cîntecului, corelînd caracterele imaginii tradiționale a lui Iancu (care poartă însemnele regalității, ale excelenței în plan uman și ale sacralității în plan suprauman, mitic) cu desăvîrșirea formală, de la arhitectura textului la text ca rețea semantică. Cu mînă de maestru, el separă elementele structurii, le cîntărește pe fiecare în parte, le reunește din nou punîndu-le în raporturi foarte strînse și judecă și părțile și întregul. Uimitoare ni se pare descoperirea secțiunii de aur, a aceleia după care tînjeau oamenii Renașterii, în arhitectura cîntecului popular, dîndu-i astfel garanția perfecțiunii și potrivind-o pe măsura „eroului". Căci „erou" este Iancul și fiecare din versuri adaugă calității sale un plus de înălțime pe scara valorilor umane, înspre ordinea mitică. Bisturiul analizei însă, purtat atît pe suprafața textului cît și în profunzimi, relevă o ambiguitate ca nex fundamental al poemului, și anume aceea a joncțiunii dintre uman și sacru în ființa Iancului. Alternanța termenilor dintr-o ordine și din cealaltă aplicați personajului mitic îi creează acestuia un statut, o condiție de „erou" în sensul grec, ancorîndu-l simultan în mit și istorie. Și Radu Niculescu conchide : „Prin aceasta, *Cîntecul Iancului* și constelația de mituri ce-l învăluie, poate ultimul mare act de creativitate mitică în folclorul românesc din ultimul veac, se ancorează în istorie și o ilustrează".

Domeniul analizei de text, explorat cu instrumentele critice cele mai moderne și stăpînit magistral, nu constituie însă, cum am mai spus, decît unul, cel mai apropiat de concreteța semnificantă a cuvîntului, din domeniile investigate de cercetătorul, neobositul intelect veșnic treaz al folcloristului gînditor. Lucrînd simultan pe liniile inducției și deducției, analizei și sintezei, acest intelect se simțea pretutindeni la largul său, cu aceeași încărcătură de erudiție și reflecție. Și cu aceeași conștiință acută de intelectual dator, față de cultura națională, să croiască drumuri și să contribuie la edificarea reală a unei scări de valori, Radu Niculescu pătrundea în universul conceptelor fundamentale ale disciplinelor pe care le slujea și în primul rînd ale folcloristicii. Cînd pornea la elucidarea vreunuia din ele, cu metodologia sa de rigori matematice, mai întîi reexamina

https://biblioteca-digitala.ro

critic istoricul problemei, așa cum proceda cu conceptul de *anonimat* în creația populară. Plin de deferență pentru înaintași (ca și pentru orice contemporan, de altfel), expunea cîștigurile teoretice din țară și din străinătate, făcînd să apară lacunele sau inadvertențele din enunțurile citate. De acord cu propoziția general acceptată care postulează anonimatul creației populare, refuzînd însă să subscrie la aproape unanima acceptare a uitării ca fenomen determinant al anonimatului, el intra în dezbaterea problematicii specifice cu argumentele nenumăratelor experiențe legate de culegerea pe teren, ca și cu acelea ale logicii intrinseci a fenomenului folcloric. Și de la respingerea uitării ca primă cauză a anonimatului, pînă la stabilirea cauzelor reale ținînd de dezinteresul mediilor folclorice față de paternitatea operelor pe care le cultivă, urmărea toate elementele legate de funcționalitatea folclorului, de atitudinea umană care o determină. Aceasta din urmă acționează spontan prin interesul major față de opera, de produsul artistic și funcția lui și lasă în umbră pe autor și voința sa creatoare. Ca atare, se impunea concluzia că numele autorului n-a fost uitat, ci n-a fost memorat, concluzie inserată într-o foarte strînsă, concentrată descriere a folclorului : existînd numai în ipostază orală, interpretativă, creat colectiv, tradițional ca formă și spirit, popular ca mentalitate și concepție despre lume, funcțional prin însăși natura sa, anonim în subsidiar.

Ca și în cazul acesta, și în discutarea conceptului de *autenticitate* în materie folclorică, lui Radu Niculescu i se deschideau drumuri largi de cunoaștere, permițîndu-i cele mai bogate și pertinente conexiuni, de la folcloristică la sociologie, epistemologie și teoria științei. Și angajarea cu atîta seriozitate într-o chestiune care în cele din urmă viza situația din ce în ce mai precară a folclorului la noi (ca de altfel a întregii culturi românești) era făcută cu un nobil curaj și cu o pasiune a adevărului care transformă discuția într-o pledoarie ardentă, cu un subtext acuzator. Cerînd păstrarea fermă a valorilor folclorului național prin selecționarea repertoriilor și orientarea cu precădere spre bunurile clasice confirmate în timp și spațiu, Radu Niculescu făcea o implicită opoziție la invazia de așa-zis „folclor nou", nume sub care se ascundeau, spunea autorul studiului, „grele cantități de contrafaceri".

Ne găsim și cu acest studiu din 1972, *Perspectiva autenticului. Considerații critice asupra cercetărilor de folclor*, pe două dintre laturile distinsei personalități a lui Radu Niculescu. Eruditul specialist cu propensie de gînditor desfășura și aci registrele orgii sale de cunoștințe cu un pedalaj pe cît de exact, pe atît de expresiv și de nuanțat folosit în demonstrație. O dată mai mult, preocupările folcloristului și-au dovedit fundamentele solide de teoria cunoașterii și logică, precum și vastele conexiuni care le întregeau în estetică, istoria culturii și axiologie, mărturisind o formație modernă și o gîndire sincronic europeană.

Iar omul de cultură, pretutindeni prezent în operă ca o conștiință acută a unei nefericite vremi, se arăta dramatic însetat de un adevăr spre care tindea cu toată ființa lui de o probitate exemplară și pe care nu-l putea spune decît învăluit în recomandările maximelor rigori științifice.

Cît a putut suferi Radu Niculescu, specialistul și omul, mai mult ghicim decît știm, din paginile pe care ni le-a lăsat. Nu prea multe, dar admirabile. Purtînd mărturie pentru o inteligență strălucită și un mare caracter.

https://biblioteca-digitala.ro

O VALOROASĂ CULEGERE DE FOLCLOR DIN 1865

GH. PAVELESCU

Dicționarul folcloriștilor, realizat de Iordan Datcu și S. C. Stroescu, înregistrează peste 450 de autori care au contribuit la culegerea și valorificarea patrimoniului nostru popular. Interesul pentru recuperarea și a altor folcloriști necunoscuți sau dați uitării va scoate la iveală și alte nume ale unor modești truditori în acest domeniu. Ne gîndim apoi și la o întreagă categorie de culegeri *inedite*, care au avut norocul să fie păstrate în colecții particulare pînă în zilele noastre. Valorificarea lor pe calea tiparului se impune cu necesitate, ca și scoaterea din anonimat a acelora care le-au alcătuit.

Un astfel de exemplu îl constituie manuscrisul *Cîntece și hore, culese din gura poporului român* de Zaharia Bena (1865), păstrat în familia Bena de-a lungul mai multor generații.

Prezentarea unei culegeri inedite dintr-o perioadă timpurie a folcloristicii noastre și dintr-o regiune — cea a Sebeșului — din care nu avem încă o culegere de folclor publicată ne impune obligația de a răspunde la următoarele întrebări:

1. Cine este autorul acestei culegeri?
2. În ce împrejurări a fost alcătuită?
3. Care este conținutul ei?
4. Ce valoare prezintă în cadrul folcloristicii românești?

1. Zaharia Bena, autorul colecției, era originar din Pianul de Jos, comună așezată la 10 km spre vest de Sebeș. El descindea dintr-o veche familie, care a dat, timp de două secole, numeroși slujitori ai școlii și bisericii. S-a născut în 1843, fiind primul din cei trei băieți ai învățătorului Avram Bena, care a trăit între anii 1818 și 1881. Terminînd școala primară în satul natal, Zaharia Bena studiază la gimnaziul german din Sebeș (1857—1861) și la liceul Brukenthal din Sibiu (1861—1865). A fost un elev sîrguincios, după cum dovedesc caietele de lucrări și o carte de premiu, păstrate încă în familie. Salariul de învățător al tatălui său fiind mic — avînd și alți doi copii la școală — Zaharia Bena cunoaște viața grea a școlarilor români din Transilvania, care trebuiau să plătească taxe mari la școlile confesionale germane și să-și aducă de acasă alimentele principale.

După terminarea liceului se înscrie la Academia Juridică din Sibiu. Se îmbolnăvește însă de T.B.C., după cum reiese dintr-o scrisoare din primăvara anului 1867, adresată fratelui său Ioan. Pe acesta îl roagă să-i trimită un căruțaș de la Pian, să-l ducă acasă, întrucît ajutorul medicului nu mai este necesar, ba chiar i-a recomandat o „cît mai grabnică schimbare a aerului" [1].

[1] Scrisoare din 24 martie 1867, adresată fratelui său Ioan Bena.

REF, tom 36, nr. 5—6, p. 253—258, București, 1991

https://biblioteca-digitala.ro

În august al aceluiaşi an este din nou la Sibiu şi, într-o scrisoare adresată părinţilor, cere să i se trimită „leguma şi făina de grîu pentru împlinirea costului, la cunoscuta găzdoaie bătrînă". În acelaşi timp îl anunţă pe fratele său că „nu se pot căpăta bani de la Sparcassa". A primit în schimb de la secretarul Mitropoliei 10 fl., cu care se va ajunge pînă către 5—10 septembrie. „De studii nu m-am apucat cu energia ce mi-o mijloceşte sănătatea de care mă bucur" [2].

În toamna anului 1867 a primit, probabil, o bursă de la Societatea „Transilvania" din Bucureşti, care ajuta pe studenţii ardeleni. Cel puţin aşa reiese din „adresa de recunoştinţă" trimisă acestei societăţi, semnată de Zaharia Bena la 1 dec. 1867, a cărei copie ni s-a păstrat [3].

Deşi într-o scrisoare din februarie 1868 nu face nici o aluzie la starea sănătăţii, boala totuşi progresa, după cum reiese din scrisoarea adresată părinţilor în 19 martie 1868. Cu toate că descrie cu amănunte, uneori chiar cu umor, starea deplorabilă a sănătăţii, el speră totuşi să se facă bine. „Cum zic, eu nu sînt almintrea bolnav, decît că o tuse blăstămată, pe lîngă cost bun şi scump, casă caldă şi toate comodităţile, mă fac fără pulpe şi buci, aşa încît într-o dimineaţă m-am speriat de picioarele mele oable ... Încolo se pare chiar că-mi merge bine şi cînd voi vedea că nu mai am lipsă mare de doctor, atunci vă voi scrie eu, să veniţi careva după mine" [4].

Într-adevăr, după două săptămîni va scrie părinţilor să-l ducă acasă, dar nu pentru că nu mai avea nevoie de doctor, ci îşi vedea moartea apropiindu-se. „Veniţi ! ! ! că mor !" Sînt ultimele lui cuvinte scrise [5]. Şi nu s-a înşelat. El moare după cîteva zile, la 9 aprilie 1868, în vîrstă de 25 de ani. Numărul din mai al revistei „Familia" anunţă cititorilor săi, într-un „necrolog" laconic, moartea lui Zaharia Bena, „jurist de anul III la Academia din Sibiu", precizînd că naţiunea noastră a pierdut în el „un june brav, cu talent şi român zelos" [6].

Moartea timpurie l-a împiedicat să-şi manifeste calităţile intelectuale, ce se întrezăresc totuşi din ceea ce ne-a rămas de la el, în general corespondenţă, şi în primul rînd din culegerea de folclor, rămasă, după moarte, în păstrarea fratelui său, Ioan A. Bena, pe atunci învăţător, iar mai tîrziu preot în Pian. De la acesta a fost transmisă fiului său, Romul Bena — tot învăţător — devenit personaj literar („vărul Romi") în opera lui Lucian Blaga *Hronicul şi cîntecul vîrstelor*, acest admirabil „Dichtung und Wahrheit" al literaturii noastre [7].

Se pare că Ioan A. Bena s-a preocupat de tipărirea colecţiei, adresîndu-se în acest sens „Junimii" de la Iaşi sau direct lui Miron Pompiliu, ale cărui *Balade populare române* au fost publicate de „Junimea" în 1870. Aceasta reiese dintr-o scrisoare din 29 oct. 1869, a lui Miron Pompiliu

[2] Scrisoare din 12 august 1867, adresată părinţilor.

[3] „Transilvania", societate cultural-politică, întemeiată în 1867, la Bucureşti, sub preşedinţia lui Al. Papiu-Ilarian. A sprijinit pe studenţii români din Transilvania şi a avut un rol însemnat în susţinerea luptei de eliberare naţională a românilor transilvăneni. Cf. *Dicţionar enciclopedic român*, vol. IV, 1966, p. 707.

[4] Scrisoare din 19 martie 1868, adresată părinţilor.

[5] Scrisoare din 2 aprilie 1868, adresată părinţilor.

[6] „Familia" 1868, p. 167. Inseratul este nesemnat, dar aparţine probabil lui N. Densuşianu, student tot în anul III al Academiei de Drept din Sibiu.

[7] Lucian Blaga, *Hronicul şi cîntecul vîrstelor*, Ed. Tineretului, 1965, p. 208—221.

https://biblioteca-digitala.ro

către I. A. Bena, prin care îl informează în ce condiții s-ar putea tipări colecția fratelui său de către „Junimea" [8].

Probabil că tot cu această ocazie s-a făcut și o copie a manuscrisului, ce se păstrează împreună cu originalul. Nu se cunosc însă motivele pentru care colecția n-a fost, totuși, trimisă lui Miron Pompiliu, căci acesta, dacă ar fi primit-o, chiar dacă n-ar fi reușit să o tipărească în întregime, ar fi reprodus-o măcar parțial în revista „Convorbiri literare" al căror redactor efectiv era, așa cum a procedat și cu culegerile sale sau cu cele ale lui Vasile Alecsandri, Grigore Alexandrescu, Mihail Canianu și alți culegători [9].

Ne miră însă faptul că nu s-au făcut, timp de un secol, și alte încercări pentru editarea acestei culegeri, întrucît Ioan A. Bena, fratele culegătorului, a manifestat și dînsul interes pentru folclor, după cum se poate vedea din lucrarea sa *Contribuții la monografia comunei Pianul de Jos* (1925), care cuprinde și un capitol de folclor [10]. Iar fiul acestuia, compozitorul înaintaș Augustin Bena, a fost de asemenea un mare admirator a folclorului nostru. El a făcut pentru prima dată la noi (1905) propuner concrete de a se introduce procedee tehnice moderne în culegerea cîntecelor populare, în vederea înființării unei Arhive fonografice de folclor [11].

2. Dar să revenim la a doua întrebare pe care ne-o pune această colecție : ce l-a determinat pe Zaharia Bena să întreprindă culegerea de cîntece și hore, înainte de 1865, adică în timpul cît era elev al liceului german de la Sibiu ? Fără îndoială că factorul prim l-a constituit interesul general pentru patrimoniul popular, care a înmugurit în cercurile Școlii Ardelene și a fost continuat de urmași și în special de Barițiu prin foile și „Calendarele" sale de la Brașov.

Al doilea factor îl constituie influența directă a centrului cultural sibian, care începe să se afirme o dată cu apariția „Telegrafului român" (1853). Acest organ oficial al episcopiei ortodoxe a manifestat de la început simpatie și interes față de tot ce este popular. „Datinile și obiceiurile unui popor — scrie redactorul Florian Aaron, în primul număr al „Telegrafului" — sînt atmosfera ce el răsuflă în tot momentul, sînt o parte din carnea și sîngele lui, sînt, așa zicînd, chiar ființa lui" [12].

La fel se exprimă și Pavel Vasici, redactor al gazetei începînd cu nr. 9, făcînd elogiul obiceiurilor populare, al nedeilor și al dansurilor, precum și al poeziilor populare, pe care le consideră „tot atîtea mărgăritare pe veșmîntul istoriei populare". Ele trebuie păstrate cu sfințenie : „Cel ce se rușinează de acestea, se rușinează de părinții săi, care l-au născut și crescut între atîtea suferințe" [13].

[8] Scrisoarea lui Miron Pompiliu din 29 oct. 1869 către Ioan Bena.

[9] Despre activitatea de folclorist a lui Miron Pompiliu, vezi studiul introductiv al lui Vasile Netea la volumul Miron Pompiliu, *Literatură populară*, 1967.

[10] Cluj, Tip. Dacia, 1925, 113 p. Ultimul capitol al monografiei este intitulat *Obiceiuri superstiții, descîntece, versuri și jocuri de copii, o legendă* (p. 81—100).

[11] În acest scop, Augustin Bena, din însărcinarea „Societății pentru fond de teatru român din Transilvania", a studiat la Viena, Paris și Berlin stadiul de dezvoltare a înregistrărilor tehnice, făcînd în acest sens un raport cu propuneri, declarînd că „este gata oricînd la orice serviciu pentru înființarea unei astfel de arhive" („Familia", 1905, p. 163).

[12] „Telegraful român", 1853, nr. 1, p. 2.

[13] „Telegraful român", 1853, nr. 31, p. 122.

https://biblioteca-digitala.ro

Elogiul poeziei populare îl întîlnim și într-un articol al lui Andrei Mureșanu intitulat *Românul și poezia lui*. Pătruns de îndemnurile și ideile lui G. Barițiu, articolul se încheie cu un apel adresat tinerilor de a se ocupa în vacanțe cu strîngerea cîntecelor populare. Probabil că la acest îndemn, Ioan Popescu, pe atunci elev al liceului de stat din Sibiu, își va alcătui colecția de cîntece populare din Transilvania, trimise lui Vasile Alecsandri, pe care acesta le va tipări în suplimentul revistei „România literară" în 1855 [14]. Începînd cu acest an, 1855, „Telegraful român" va publica și poezii populare, alese din colecția lui I. C. Schuller, ale cărui lucrări despre folclorul românesc au fost sprijinite și recenzate de gazetă.

Din 1857 colaborează la „Telegraful român" și Atanasie Marienescu, care se adresează în mai multe articole publicului cititor, îndemnîndu-l să culeagă poeziile poporului din Transilvania. Inițiativa lui Atanasie Marienescu — din „Telegraful român" — a fost recomandată cu multă căldură, într-o circulară din 1859, adresată preoților și învățătorilor, de însuși Andrei Șaguna, care avea multă înțelegere pentru creația populară [15]. Este posibil, deci, ca Zaharia Bena să fi cunoscut încă din „familie", prin intermediul „Telegrafului", interesul pentru această creație [16].

Al treilea factor stimulent l-au constituit, desigur, preocupările cercetătorilor săși pentru folclorul românesc. Zaharia Bena le-a cunoscut încă din timpul studiilor la gimnaziul din Sebeș, al cărui director, Fr. W. Schuster, era un vechi și pasionat culegător de cîntece populare din jurul Sebeșului. El a publicat, în anuarul școlii din 1862, studiul *Despre cîntecul popular românesc*, la sfîrșitul căruia redă în traducere 78 de poezii populare românești. Desigur că unele dintre ele au fost culese și prin elevii români ai gimnaziului.

Aceasta o deducem din însemnările făcute cu creionul pe marginea manuscrisului Bena. Astfel, la textul nr. 18 este notat „tradusă de Schuster"; la textele 26, 110, 160 și 162 e notat numai „Schuster"; la textele 1, 2, 4, 13, 48 și 187 este transcrisă și traducerea germană. De altfel, și în terminologia și în clasificarea culegerilor făcute de Bena, precum și în transcrierea lor fonetică se remarcă influența lui Fr. W. Schuster.

Acest lucru ne îndreptățește să credem că Zaharia Bena a început să culeagă cîntece populare din timpul studiilor la Sebeș. El a fost stimulat în această activitate de îndemnurile „Telegrafului român" și ale profesorului său, Fr. W. Schuster, precum și de bogăția creației folclorice din împrejurimile Sebeșului. Desigur, Zaharia Bena a continuat să culeagă folclor și în perioada studiilor la liceul „Brukenthal" din Sibiu, unde se mai păstra tradiția acestei activități, inaugurată de I. C. Schuller. Și abia cu anul 1865 — data absolvirii liceului — Zaharia Bena își considera colecția rotunjită.

El nu și-a întrerupt însă interesul pentru folclor nici ca student al Academiei de Drept. În vacanțele petrecute la țară mai continuă să noteze creații populare. Ultimele texte, păstrate pe foile volante ale însemnărilor

[14] Cf. Gh. Pavelescu, *Un colaborator ardelean al lui Vasile Alecsandri : Ioan Popescu* în vol. *Studii și cercetări de folclor*, Ed. Minerva, 1971, p. 46—52.

[15] Cf. Ion Mărcuș, *Preocupările folclorice ale teologilor sibieni între 1871—1907*, în „Anuarul Arhivei de folclor", vol. VI, 1942, p. 106.

[16] Pentru interesul arătat folclorului de „Telegraful român" a se vedea studiile semnate de Gh. Pavelescu, Ilie Moise și Anca Goția în vol. *Studii și comunicări*, Sibiu, 1980, p. 25—51.

https://biblioteca-digitala.ro

directe, datează din vacanța de iarnă din 26 decembrie 1866. De altfel, este ultima vacanță pe care o petrece între ai săi, înainte de apariția bolii care-i va curma firul vieții.

3. În ceea ce privește structura, manuscrisul lui Zaharia Bena este alcătuit din file necusute, având formatul 21/17 cm, obținut prin îndoirea unei coli de hîrtie simplă, fără filigran. Foile îndoite sînt așezate una lîngă alta și paginate cu creionul. Textele sînt numerotate în cifre arabe cu cerneală. Materialul este grupat în patru secțiuni, fiecare având o numerotare separată, atît a paginilor, cît și a textelor.

Prima secțiune, notată cu litera „A", este intitulată *Romanțe și balade populare* și cuprinde 16 bucăți — majoritatea balade nuvelistice — în total 32 de pagini. A doua secțiune, notată cu litera „B", poartă titlul *Cîntece și chiuituri umoristice și satirice*, cuprinzînd 48 de bucăți, în total 23 de pagini. Grupa a treia, intitulată *Lirică*, este cea mai bogată, cuprinzînd 142 de pagini cu 189 de texte. Ultima parte a colecției se compune din cinci foi, cuprinzînd strigături și orații la nuntă. Ele au formatul 17,5/10,2 cm și par a fi detașate dintr-un carnet. Probabil sînt ciorne ale culegerilor, întrucît unele texte sînt tăiate cu linii diagonale sau verticale, indicînd transcrierea lor. Pe unele dintre aceste foi se află și data culegerii și semnătura lui Zaharia Bena. În continuare mai găsim patru file, format 21/17 cm, scrise numai pe o pagină, ultimele două cu creionul și, probabil, de o altă mînă. Aceste file cuprind o orație de nuntă, *Colacul*, un fragment de baladă, o doină și o strigătură. În total deci colecția cuprinde 211 pagini, cu 274 de texte.

O lipsă a colecției Bena este neindicarea localității din care au fost culese materialele. O singură dată, la orația *Colacul*, precizează „după Georgiu Savu Bena", care nu poate fi decît din Pian. Desigur că cele mai multe culegeri sînt din comuna natală, după cum putem deduce și din ciornele păstrate, care poartă data de 26 decembrie 1866, cînd nu putea fi decît acasă.

Cuvintele specifice graiului local *(ciuf, arine, privariu, goz, chindeu, a zoli)*, toponimicul *Cuger* și alte elemente de text dovedesc același lucru. E posibil însă să fi culese și din alte sate din jurul Sebeșului și poate chiar al Sibiului, dacă luăm în considerare unele toponimice întîlnite în texte: *Sibiu, Alămor, Hondor* etc., deși poate fi vorba și de circulația textelor. Pentru a lămuri toate acestea, este necesar un studiu mai amănunțit al colecției.

4. În ceea ce privește valoarea folcloristică a colecției, aceasta rezultă atît din analiza sumară a conținutului, cît și din locul pe care îl ocupă în ordinea cronologică a colecțiilor de acest fel. Realizată între anii 1860 și 1865, colecția Bena este contemporană cu cea alcătuită la Blaj, după 1863, de către Ion Micu Moldovanu — prin elevii săi —, publicată mai tîrziu de Jarník—Bîrseanu, și precede, cu cîțiva ani, începuturile folcloristice ale lui Miron Pompiliu și Mihai Eminescu. Singurele colecții tipărite, de proporții remarcabile, care ar fi putut servi eventual de îndemn lui Bena, au fost, în domeniul poeziei epice, *Baladele* lui Vasile Alecsandri (1852—1853) și cele ale lui Atanasie Marienescu (1859). În ceea ce privește poezia lirică, putem aminti doar cîntecele din Transilvania publicate de Vasile Alecsandri în suplimentul „României literare" (1855) sau de I. C. Schuller (1859) și de Fr. W. Schuster (1862), ca anexe la studiile lor. Dar în timp

https://biblioteca-digitala.ro

ce Vasile Alecsandri publică doar 56 de bucăți, iar Schuster 78, colecția Bena posedă peste 250 de bucăți lirice. Prin numărul mare al creațiilor lirice, această colecție prezintă o importanță deosebită pentru studierea evoluției și circulației unor motive din folclorul românesc.

Dar și în privința baladelor, reduse ca număr, Bena are meritul de a fi cules primele texte ale unor teme specific ardelene: *Văleanu*, *În temniță la Băiță*, *Sora care-și otrăvește fratele*, *Strigă Petru dintre lunci*, *La poartă la Țarigrad*, *Marcu Viteazul* sau variante noi ale unor balade culese de Vasile Alecsandri și Atanasie Marienescu. Importante sînt și orațiile de nuntă *Colacul* și *Goghio*, culese pentru prima dată din folclorul românesc.

Dar importanța cea mai mare o prezintă această colecție pentru cercetătorii folclorului din zona Sebeșului, oferindu-le un bogat material de comparație pentru studiul istoric al creației populare. Pentru toate aceste motive — la care am putea adăuga și interesul ce-l prezintă pentru etnografi și dialectologi, colecția de folclor *Cîntece și hore culese din gura poporului român* — alcătuită acum mai bine de un secol — de Zaharia Bena, merită să fie tipărită într-o ediție critică, pentru a pune la dispoziția tuturor celor interesați această comoară din neprețuitul tezaur al patrimoniului nostru popular.

https://biblioteca-digitala.ro

ANDREI BÎRSEANU—CORESPONDENȚĂ INEDITĂ CĂTRE SIMION MEHEDINȚI

ION I. DRĂGOESCU

Grupajul de scrisori semnate de Andrei Bîrseanu se adresează directorului „Convorbirilor literare" și sînt, din cîte cunoaștem, inedite.

Prin problematica pusă în discuție ele capătă valențe multiple : 1) completează biobibliografia semnatarului ; 2) aduc noi date despre I. Slavici, G. Coșbuc, O. Goga, Enea Hodoș, G. Barițiu etc. ; 3) înscriu noi pagini în istoria culturii tradiționale românești ; 4) ne introduc în atmosfera științifică de la „Convorbiri literare" și 5) demonstrează o atitudine critică față de opresiunea exercitată de autoritățile maghiare ale vremii împotriva populației românești din Transilvania.

Toate acestea se constituie, credem, în suficiente motive care să justifice publicarea integrală a manuscriselor.

Documentul nr. 1

Arhivele Statului București, fond Simion Mehedinți, dos. nr. 7, filele 2 — 5

Brașov 1 oct. v. 1907

Mult stimate d-le Mehedinți,

Am întîrziat neobicinuit de mult cu răspunsul la scrisoarea d-voastră de la începutul lui sept. și aceasta nu atît din pricina diferitelor ocupații ce m-au grămădit în timpul din urmă, cît mai mult din motivul că nu știam ce să vă răspund. Deoparte n-aș fi voit să dau un răspuns negativ unei persoane pe care o prețuiesc așa de mult și într-o chestiune ce o țin de mare însemnătate tocmai în împrejurările actuale ; de altă parte însă nu-mi puteam da seama deplin dacă sînt în stare a corespunde așteptărilor d-voastre sau nu ? — A trebuit să mă supun la un întreg examen care a durat poate mai mult de cum trebuia, și trebuie să constat, cu părere de rău, că acest examen a ieșit în defavorul meu.

Ca cineva să poată judeca cu destulă competență vederile religioase ale unui popor trebuie să cunoască în toate amănuntele viața sufletească a acelui popor, să o fi asemănat cu viața psihică a altor popoare și să aibă puterea de abstracție necesară spre a putea deosebi ceea ce este original de lucrurile străine, superstiția de credința religioasă, ce e folositor și vrednic de păstrat de cele stricăcioase și vrednice de combătut și de depărtat. Pentru o asemenea lucrare nu e de ajuns un simplu folklorist, ci trebuie un om care să fi pătruns adînc în sufletul poporului, un sociolog și în același timp un om înzestrat cu cunoștințe solide teologice și filozofice.

Eu însă nu îndeplinesc aceste condițiuni, silit fiind să mă ocup cu lucruri diferite, nu m-am putut specializa în nici o ramură, nici chiar în aceea față de care în tinerețe mă simțeam mai mult atras. Și astfel ar fi din partea mea o încercare prea cutezată a voi să tratez în mijlocul unei

https://biblioteca-digitala.ro

societăți așa de alese a temei așa de complicată și așa de puțin studiată la noi pînă acum.

Cutezanța mea ar fi cu atît mai mult de condamnat cu cît avem cîteva persoane care au aprofundat cu mult mai mult decît mine această materie și care au dat și pînă acum dovadă că sînt în stare a înțelege viața sufletească a poporului nostru și îndeosebi sentimentele lui religioase.

Între aceștia, după a mea părere, locul prim se cuvine d-lui Slavici, care chiar în ultimul său articol publicat în „Convorbiri" dovedește că se ocupă serios cu viața religioasă a poporului nostru. Mai departe ar fi poetul G. Coșbuc, care încă a dovedit atît în lucrările sale poetice, cît și în descrierea mai multor obiceiuri și în interpretarea unor proverbe și credințe poporale că este un bun observator și în același timp un pricepător ager al sufletului poporului. Același lucru se poate susținea despre Oct. Goga, care chiar acum începe sub titula *Vrem calea adevărului* în foaia poporală „Țara noastră" nr. 40 o serie de articoli, în care pare a se ocupa special cu credințele religioase și cu superstițiile poporului nostru.

Dintre folkloriștii noștri de aici cel mai de seamă este în tot cazul dl. Enea Hodoș, care încă cred că ar putea răspunde la apelul cu mai multă competență decît mine.

La una din aceste persoane deci, sau la alta pe care o veți ținea de mai bine pregătită, vă rog, așadară, să binevoiți a vă îndrepta pentru conferințele proiectate. Eu unul bucuros vă voi da mînă de ajutor la lucruri mai mici la care mă pricep.

Nu-mi luați în nume de rău acest răspuns al meu, singurul pe care-l pot da după o chibzuință destul de îndelungată, și mai vîrtos vă rog să mă iertați că am întîrziat așa de mult cu trimiterea lui.

Al d-niei voastre devotat
A. Bîrseanu

P.S.

Între profesorii de teologie din Sibiu este și dl. dr. N. Bălan, școlar distins al regretatului Găină, un tînăr cu cunoștințe foarte frumoase și un cap deosebit de limpede, după cum m-am convins dintr-o disertație *(Cultura și religiunea)*, ce a ținut-o la Adunarea din Bistrița. Dînsul încă poate fi în stare a tracta tema ce vă interesează. — Dacă m-ați autoriza, m-aș face bucuros mijlocitor între d-voastră și dînsul.

Același

Documentul nr. 2

Arhivele Statului București, fond Simion Mehedinți, dos. nr. 7, fila 1

Brașov, 4 dec. V. 1907

Mult stimate d-le Mehedinți,

Voi încerca să scriu o scurtă dare de seamă asupra mișcării literare la noi, cei închiși între culorile roșu — alb — verde, în cursul anului ce este aproape a se încheia.

Încercarea o voi putea face însă numai în sărbătorile Crăciunului, cînd voi dispune de mai mult timp liber și cînd cred că mă voi putea repezi pînă la Sibiu, unde voi putea culege informațiile de lipsă cu mai multă înlesnire și într-un mod mai complet ca aici.

https://biblioteca-digitala.ro

Pînă atunci te rog să binevoieşti a primi salutările mele cordiale şi a le împărtăşi şi celorlalţi cunoscuţi ai mei din jurul vechilor, dar nu învechitelor „Convorbiri".

Felicitările mele sincere pentru frumosul număr din urmă închinat amintirii nemuritorului Odobescu; îndeosebi pentru excelentul d-tale articol în care se scot aşa de bine la iveală calităţile marelui învăţat şi artist.

Cu deosebită stimă,

A. Bîrseanu

Documentul nr. 3

Arhivele Statului Bucureşti, fond Simion Mehedinţi, dos. nr. 7, filele 6—7

Braşov, 28.XII.1908

Mult stimate d-le Mehedinţi,

Sîntem la încheierea anului şi încă tot nu mi-am putut îndeplini promisiunea dată astă primăvară. Împrejurările au adus cu sine că n-am putut avea o săptămînă, două libere, ca să mă pot ocupa cu tot dinadinsul de subiectul pus în vedere, care merită un studiu întreg şi nu numai două, trei pagini ocazionale.

Cred însă că în viitor voi fi mai norocos şi voi afla răgazul de lipsă, ca să mă achit faţă de memoria lui G. Bariţ.

Ca să dau însă o dovadă că nu mi-am uitat datoria ce o am faţă de „Convorbirile literare" şi de harnicul ei redactor am crezut că nu voi face rău dacă voi trimite de această dată o altă lucrare a mea despre un contemporan şi prieten bun al lui Bariţ, anume despre fericitul episcop al Caransebeşului, Ioan Popescu, cumnatul lui Ioan Maiorescu şi unchiul de pe mamă al d-ui T. Maiorescu, unul din cei mai vrednici bărbaţi ai noştri din generaţia de la 1848, întemeietorul intelectual al şcoalelor noastre din Braşov şi colaboratorul lui Şaguna la afacerile bisericeşti şi politice.

Nu este un articol ştiinţific acela pe care-l trimit, ci e un discurs ocazional, ţinut — ieri a fost o săptămînă — la festivitatea şcolară organizată cu prilejul împlinirii a 100 de ani de la moartea nefericitului episcop.

Nu ştiu dacă publicarea unui asemenea discurs, ţinut în formă populară în vederea publicului ce-l aveam înaintea mea, intră în tradiţiunile „Convorbirilor", atîta însă mă simt îndreptăţit a afirma, că am căutat să desfăşor într-însul o pagină frumoasă din trecutul nostru, o pagină care cred că ar putea interesa şi un cerc mai larg decît cel din localitate.

Întrucît am izbutit sau nu, în realizarea intenţiunei mele, vei putea preţui d-ta cu mult mai bine decît mine.

La cazul că vorbirea mea s-ar afla admisibilă pentru „Convorbiri", aş putea pune la dispoziţie şi portretul lui Popasu, sau ca episcop sau de cînd era protopop la Braşov, cum s-a publicat în n-rul jubiliar al „Gazetei". La caz contrar m-aş ruga ca manuscrisul să mi se trimită cît mai curînd înapoi, căci mi s-a cerut din alte părţi. Se înţelege de sine că cheltuiala de *porto* o voi întoarce cu mulţămită.

https://biblioteca-digitala.ro

Dorindu-vă un An Nou fericit și perseverență la munca condusă cu atîta pricepere și devotament,

Vă salut
Cu deosebită stimă,
A. Bîrseanu
Brașov, Tîrgul Cailor 12

Documentul Nr. 4

Arhivele Statului București, fond Simion Mehedinți, dos. nr. 7, fila 8

Brașov, 3. II.1909

Mult stimate d-le Mehedinți,

De cum se va face loc în n-rul 2 al „Conv." discursului meu despre Popasu, m-aș ruga dacă se poate să mi se trimită ultima corectură, ca să văd cu deosebire unele citate, care aș dori să se tipărească corect. Revizia o voi face repede, așa încît cred că nu voi pricinui nici o întîrziere.

Felicitările mele la frumosul număr pe ianuarie și îndeosebi la articolul d-tale geografic aplicat la Unire, împreună cu călduroasele mele salutări.

A. Bîrseanu
Brașov, Tîrgul Cailor 12

Documentul nr. 5

Arhivele Statului București, fond Simion Mehedinți, dos. nr. 7, fila 9

Brașov 25 ian. 1910

Mult stimate d-le Mehedinți,

M-am trezit cam tîrziu cu contribuția mea pentru n-rul festiv închinat d-lui Maiorescu. Aveam de gînd să scriu un articol mai mare, dar apoi m-au năpădit alte lucrări și nu l-am putut urma cum aș fi voit.

Astfel am fost silit să mă mărginesc la alăturata notă, care nu știu dacă mai poate avea loc în publicație — fie și chiar la ușă.

La tot cazul mi-ar părea foarte bine dacă i s-ar putea face loc.

Cheltuielile tiparului, se înțelege, le voi purta cu mulțămită.

Primește, mult stimate d-le Mehedinți, salutările mele cele mai respectoase.

Cu deosebită stimă,
A. Bîrseanu

https://biblioteca-digitala.ro

SENTIMENTUL CONTINUITĂŢII ÎN CULTURA POPULARĂ ROMÂNEASCĂ

STANCA CIOBANU

Vorbim de obicei despre continuitate şi permanenţă în sensul dovedirii documentare a acestui adevăr, în sensul descifrării de informaţie care reverberează din devenirea istorică în creaţia folclorică, vorbim de continuitate şi folclor apropiind cele două concepte în ce au ele comun, în interacţiunea lor — folclorul ca expresie a continuităţii istorice şi etnice, continuitatea dovedită şi de creaţia spirituală tradiţională. Credem că putem încerca să vorbim despre continuitate şi folclor şi în alt sens, nu numai prin cuplarea lor condiţionată obiectiv, ci şi de partea intimă, subiectivă a continuităţii, conţinută de tradiţia folclorică. Cu alte cuvinte, de sentimentul continuităţii, de nevoia de constant şi continuu în folclor. Individul colectivităţii de tip tradiţional trăia în continuitate, nu avea de rezolvat discontinuitatea. Din ansamblul formelor şi manifestărilor folclorice răzbate ideea continuităţii — însăşi viaţa nu e concepută cu început şi sfîrşit în linie dreaptă, flancată de două extreme, ci de un continuum marcat în evenimente şi perioade. Fără a intra într-o expunere amănunţită a datelor care dovedesc acest caracter al spiritualităţii noastre tradiţionale, vom spicui cîteva aspecte din considerarea cărora reiese sentimentul continuităţii.

O serie de practici ceremoniale considerate ca marcînd o încheiere de activitate şi, implicit, de perioadă calendaristică, au conţinută în ele şi marca de început, deci de negare a sfîrşitului imediat prin afirmarea concomitentă a deschiderii următoare. Obiceiurile de iarnă, care au loc la încheierea unui ciclu de activitate — comentat în textul amplu al urării de Pluguşor — conţin în germene un ceremonial de început, şi anume acela al primei brazde[1]. Obiceiurile de încheiere a recoltatului sînt un prilej cu care cununa de seceriş nu oferă doar imaginea încununării finale ca însemn al mîresei grîului. Ele impun, în acelaşi timp, luarea în atenţie a deschiderii ce urmează. O exprimă acţiunea propriu-zisă: „ . . . gospodarul împletea totuşi la sfîrşitul seceratului spicele . . . şi le aducea acasă păstrîndu-le pînă la recolta viitoare"[2] sau „În unele locuri se lăsau întotdeauna neculese cîteva spice pentru a nu se lua holdei întreaga putere roditoare"[3], deci asigurarea atît în preajma casei gospodarului cît şi la holdă a continuităţii. Lucrul este exprimat şi de textul cîntecului însoţitor: „De unde cununa vine/ Rămîne ţarina plină,/ De unde cununa pleacă, / Rămîne ţarina-ntreagă"[4]. Contrastul este aparent: „de unde cununa vine", prin urmare de unde s-a secerat, „rămîne ţarina plină", pentru că „plină" şi „întreagă" se referă la viitoarea recoltă, e o urare implicată: acţiunile cununei — „vine", „pleacă" — înseamnă încheierea reală, iar atributele ţarinei — „plină", „întreagă" — înseamnă continuitatea numită. Cununa — emblemă a încheierii — conţine în ea şi germenele viitor al cîmpului — sămînţa. Practica ceremonială a reţinut sub îmboldul însemnului continuităţii şi elementele cu valoare certă de început: „Acest obicei a fost poate la început o practică empirică de selecţionare a seminţelor. Mai tîrziu grîul din cunună a avut menirea să fertilizeze magic recolta viitoare. Ele se treierau aparte, se băteau cu îmblăciul şi se amestecau în sămînţa anului viitor punîndu-se în fiecare sac de sămînţă cîte un pumn de grîu din cunună"[5]. De altfel, însuşi

[1] Mihai Pop, *Obiceiuri tradiţionale româneşti*, Bucureşti, Consiliul Culturii şi Educaţiei Socialiste, Institutul de Cercetări Etnologice şi Dialectologice, 1976, p. 78.

[2] *Ibidem*, p. 112. Şi în alte obiceiuri se remarcă intenţia continuităţii, prin păstrarea unui obiect care şi-a împlinit rostul în momentul încheiat: „Se opreşte în ziua de Paşti un ou roşu, se acopere cu o faşie de ceară pe la mijloc, ca să se poată lega, şi apoi se atîrnă în cui, în casă, şi la un an, la celălalt Paşti, se sparge" (Tudor Pamfile, *Duşmani şi prieteni ai omului*, Bucureşti, Academia Română, Din viaţa poporului român. Culegeri şi studii, XXIX, 1916, p. 71).

[3] Mihai Pop, *op. cit.*, p. 114.

[4] *Ibidem*, p. 118.

[5] *Ibidem*, p. 114.

https://biblioteca-digitala.ro

repertoriul de formule protocolare numește reluarea acțiunii : „Să trăiești și să ne mai chemi" și „Să trăiești și să vii și la anul" [6].

O serie de obiceiuri apelează la elemente naturale al căror însemn vital de continuitate este rodirea — fie că e o rodire metaforică, avînd referent în ființa omenească implicată ritualului, fie că e o rodire reală. Oricum, proba înmuguririi înseamnă că ce este constatat și rezolvat în prezent se realizează deplin în continuare. Floarea — metaforă a tinereții de vîrstă premaritală sau implicată ritualului marital — este totdeauna în textul comentator al practicii asociată dorinței rodiri. Astfel, tinerele fete, atunci cînd fac obiectul udării în obiceiurile de primăvară, cu rost de urare, sînt identificate în text ca flori și tot textul care numește udarea exprimă rostul acțiunii : „Am auzit că aveți o floare frumoasă / Și-am venit s-o ud să nu se veștejească" [7]. Plenar se dezvoltă imaginea florii înflorite și nerodite, deci care riscă discontinuitatea, în oratia de nuntă. Tocmai evitarea riscului și asigurarea continuității este motivația acțiunii așa cum o numesc textele : „ ... a zărit o floare / Ca o stea strălucitoare, / Care de crescut tot crește, / De-nflorit tot înflorește, / Iar de rodit nu rodește, / Căci pămîntul nu-i prieste. / De aceea, împăratul / Făcu întru sine sfatul : / Că p-acea frumoasă floare / Și dulce mirositoare, / S-o ia ca să strălucească / La curtea împărătească, / Unde locul să-i priască, / Să crească, / Să înflorească, / Odrasle să odrăslească, / Să-și dea rodul la iveală" [8]. Corespondentul masculin al fetei, deci al florii, în obiceiurile de trecere, este bradul, care este „un simbol de tinerețe și fertilitate și, ca atare, trebuie așezat la loc de cinste" [9]. Rodirea este în textul comentator înlocuită de astă dată cu neofilirea, deci altă posibilitate de permanență : „ ... Ca să-l înălțați / Și să-l împlîntați / Sus pe vîrf de munte / Unde-s fete multe, / Ca ele să-l stropească / Să nu se-ofilească ... " [10]. Un alt însemn — și nu singurul — din lumea vegetală de care se atașează rodirea ca expresie a continuității rituale este creanga de măr, a cărei înmugurire la un moment marcat ceremonial este și un semn benefic augural : „ ... pun la sf. Andrei o crănguță de măr în apă, într-un loc unde nu-i nici prea cald și nici prea frig. Dacă crănguța înmugurește și înflorește, cel ce-a pus-o este om norocos" [11]. Semnul este cu atît mai evident valoric dacă ținem seama că aceeași crenguță este urmărită în procesul înmuguririi în perioada de iarnă, deci de stagnare a evoluției de viață a naturii. În reducția dimensiunii pînă la crenguța de măr, continuitatea rodirii este asigurată, iar reușita, proba acestui demers izbutit, deci continuitatea confirmată, este valorificată în urarea de an nou : „Copiii taie vergelele din pomii roditori ... le pun într-n borcan de apă ... ca să înmugurească și să înflorească pînă la Sf. Vasile, cînd cu ele, ca sorcove, își vor sorcovi părinții și neamurile" [12].

Metamorfoza este o altă expresie a legăturii între ființe omenești și celelalte elemente ale lumii vii, legătură care este o soluție în rezolvarea unui sfîrșit care se cere negat, evitat prin continuitate. Sfîrșitul este în acest fel un început mitic. În basm, din minuscul natural ia naștere ființa omenească investită cu calități de excepție, pentru ca în finalul unor cîntece rituale, din ființa omenească să apară — în sensul asigurării continuității vitale — elemente ale regnului vegetal : „Din ochii cei albăstrei, / Cum or crești stînjinei ! / Din sprînceni ca corbu, / Vădu ci crești bozu. / Și din păru castaniu / Cînd s-ar faci-on liliac ... " [13] sau „Dragii mei de ochișori / Creste-or mîndri pomișori" [14]. Atunci cînd sfîrșitul este urmarea unei încălcări rituale, deci a unei abateri de la regula comportamentală a inițiatului, metamorfoza care deschide poarta lumii mitice este soluția continuității. Colinda feciorilor preschimbați în cerbi „vorbește ... despre lumea unor credințe potrivit cărora vînătorii, dacă trec peste pragul tainelor pădurii, intră în mit, se prefac în cerbi" [15]. Dacă protagoniștii, prin nerespectarea normei, contravin continuumului fericit, fiind victimele unor intervenții dușmănoase, metamorfoza este expresia continui-

[6] *Ibidem.*

[7] AICED, inf. 17150, 1948, Cugir — Hunedoara.

[8] G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, București, Editura Minerva, 1982, p. 197.

[9] Mihai Pop, *op. cit.*, p. 142—143.

[10] *Ibidem.*

[11] Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 72.

[12] Tudor Pamfile, *Sărbătorile de toamnă și Postul Crăciunului*, București, Academia Română, Din viața poporului român. Culegeri și studii, XIX, 1914, p. 147.

[13] Alexandru Vasiliu, *Cîntece, urături și bocete ale poporului*, București, Academia Română, Din viața poporului român. Culegeri și studii, IV, 1909, p. 190.

[14] Mihai Pop, *op. cit.*, p. 171.

[15] Textul de referință este : „Cel uncheș bătrîn, / El că ș-o d-avut / Nouă fiușori. / El nu i-o-nvățat / Nice văcărași, / Făr' el i-o-nvățat / Munții la vînat. / Punte și-au aflat / Urmă de cerb mare, / Atît a urmărit / Pîn' s-au rătăcit / Și s-au netinat / Nouă cerbi de munte ..." Mihai Pop, *op. cit.*, p. 60—61).

https://biblioteca-digitala.ro

tății lor de viață, dar și de trăire a sentimentului care i-a unit în existența reală : ,,Fă-te, mîndruț, ce te-i fa, / Fă-te, mîndruț, floare-albastră, / În grădină la fereastră : / Că și eu, mîndruț, m-oi face / Un firuț de ruguț sfînt, / M-oi întinde pe pămînt. / Fă-te, mîndruț, ce te-i fa, / Fă-te, mîndruț, floare-albastră, / Tot în pahar, în fereastă; / Că și eu, mîndruț, m-oi face, / Rosmarin verde-nflorit, / Lîngă tine răsărit, / Să vadă că ne-am iubit" [16]. Se evită discontinuitatea pînă și în credințele despre unele prezențe alternante cu absențe în decursul vremii. Astfel, se crede că după Sînziene cucul își încetează cîntul, ceea ce ar fi un semn al plecării lui. Nu pare a corespunde simțămîntului adînc al continuității această credință și atunci aceeași mentalitate guvernatoare aduce corectivul prin altă credință, și anume : ,,Poporul crede însă că după Sînziene cucul nu pleacă în țările mai călduroase, ci rămîne la noi, prefăcîndu-se în uliu. Sub acest chip petrece dînsul iarna și așteaptă Blagovișteniile, cînd se face iarăși cuc și începe a cînta" [17]. De altfel, un text de cîntec liric atestă această credință : ,, ... cucul merse și cînta, / Nevasta-afară ieșea / Și pe cuc mi-l hîcîi / Și din gură că-i vorbi : / Du-te, uliule, la dracu, / Nu-mi mai sparge mie capu . . . " [18].

Continuitatea este numită într-o varietate de mărci în ceremonialul care însoțește rezolvarea evenimentului care ar părea cu adevărat un sfîrșit definitiv. Tocmai contrazicerea acestei păreri face ca încheierea reală, transfigurată în deschidere mitică, să fie expresia însăși a continuumului. În recuzita obiectelor ceremoniale sînt asigurate lăcașuri care străpung despărțirea definitivă. Fereastra ,,căsuței" de veșnicie face posibilă comunicarea cu cei de acasă, din casa vremelnică : ,,Fă-ți căsuța mai în față . . . / Și să lasați voi feristi, / Doarî m-or vide di-acasi" [19]. Aceeași căsuță pare că protejează de soare, apă și aer — în fapt elementele vitale sînt refuzate celui ce este închis între pereții ei. Dar izvoarele de viață asigurate înseamnă continuitate și ea este înlesnită de ,,răsuflători", ,,ferești" : ,,La căsuța ta cea nouă / Nu te ninge, nu te plouă, / Nu te-atinge pic de rouă. / Nice vîntu nu te bate, / Nici soare nu te arde. / . . . te roagă de săpători / Să lase răsuflători, / Să lase patru ferești : / Pe una să vie luna, / Și pe una soarele, / Și pe una jalele, / Și pe una să mai vie / Cîte-o zi de liturghie . . . " [20]. De altfel, cîntecul ritual al înfruntării acestor elemente ale vieții prin dialogul ,,surorilor" (deci partea feminină activă în ritualurile de ființă—neființă, viață—moarte) decodează rostul lor pentru explozia trăirii; aceeași idee a continuității de viață este regăsibilă și în *Dealul Mohului* : ,,Cine se umbrea / Și se sfătuia / Sora soarelui / Și cu a boarelui / Ele se umbrea / Și se sfătuia / Care e mai mare. / Sora soarelui, / Ea așa zicea, / Că ea e mai mare, / Că-i frate-său soare, / Și de cînd răsare, / Pînă cînd sfințește / Lumea o-ncălzește. / Că de n-ar sori, / Lumea n-ar mai fi. / Sora vîntului, / Ea așa zicea, / Că ea e mai mare / Că-i frate-său boare, / Că de n-ar bori / Oamenii-ar muri" [21].

Întregul parcurs al celui ce devine component al lumii mitice, al călătorului [22], deci nu obiect al evenimentului real, ci subiect al mișcării mitice, înseamnă credința în prelungire și continuitate. Drumul — spațiul nu static, ci destinat mișcării — poate fi bun sau rău. Opoziția bun/rău e aici deschidere sau închidere a acestei continuități, prin expresia integrării la neam, deci a continuității de neam, sau prin riscul neîmplinirii ei : ,,Să iei sama tari bini, / Să nu ti duci pi carariа cei cu spini, / Ci-i gasî numa straini : / Să ti duci pi cei cu floriceli, / Ci-i da pistă nemureli, / C-acolo s-o dus tăti eli" [23]. La locul integrării, dobîndit prin alegerea direcției corect indicate, se asigură ,,traiul", deci continuitatea vieții, cu joc, dar și cu dor. Jocul poate fi afirmarea continuității optimiste, cu legături, și ele asigurate, cu lumea de unde pleacă — dorul. Deci nu regăsirea traiului mitic e unica expresie a continuității, ci și relația cu ceea ce a lăsat e chezășie a ei : ,, ... acolo-i de trai / În dealu cu jocu / C-acolo ți-e locu. / În cîmpu cu bujoru / C-acolo

[16] Tit Bud, *Poezii populare din Maramureș*, București, Academia Română, Din viața poporului român. Culegeri și studii, III, 1908, p. 29. Despre acest motiv : ,,imaginea plantelor îmbrățișate pe mormintele a doi îndrăgostiți nu ține numai să preamărească dragostea. Ea exprimă, de fapt, o idee străveche, după care îmbrățișarea acestor plante ar constitui o nuntă de natură magică" (Adrian Fochi, *Valori ale culturii populare românești*, București, Editura Minerva, vol. II, 1988, p. 11).

[17] Tudor Pamfile, *Sărbătorile de vară la români*, București, Academia Română, Din viața poporului român. Culegeri și studii, XI, 1910, p. 112.

[18] *Ibidem*, p. 112.

[19] Alexandru Vasiliu, *op. cit.*, p. 195.

[20] Mihai Pop, *op. cit.*, p. 171.

[21] *Ibidem*, p. 116.

[22] ,, ... am auzit / Că ești călător, / Cu rona-n picioare / Cu ceața-n spinare / Pe calea cea lungă, / Lungă fără umbră" (Mihai Pop, *op. cit.*, p. 168).

[23] Alexandru Vasiliu, *op. cit.*, p. 193.

https://biblioteca-digitala.ro

ţi-e doru"[24] (legătură similară în cîntecele de nuntă şi cu aceeaşi valoare a continuităţii: „Bate vîntu de prin munţi, / Adă-mi dor de la părinţi. / Bate vîntu de prin flori, / Adă-mi dor de la surori. / Bate vîntu de prin brazi, / Şi-mi adă dor de la fraţi" [25].

Literatura populară pledează cu prisosinţă în favoarea afirmării sentimentului de continuitate. În cele două creaţii majore ale spiritualităţii populare, *Mioriţa* şi *Meşterul Manole*, moartea e sublimă pentru că ea nu înseamnă decît permanenţa vieţii :„ ... prezenţa morţii nu este, aici, negativă. Moartea din „Mioriţa" este o calmă reîntoarcere «lîngă ai săi». Moartea din „Meşterul Manole" este creatoare, ca orice moarte rituală" [26].

În cîntecul liric de dragoste, motivul deja pomenit al îmbrăţişării postume a plantelor, care din coborîrea în pămînt se înalţă înspre viaţă, este o expresie a vieţii ce trebuie continuată, chiar dacă în forme noi, metamorfozate : Din mormîntu de la fată / O crescut o rujă creaţă, / Din mormînt de la fecior / O crescut un rugușor. / Rugușoru tăt s-o-ntins / Pînă ruja o cuprins / Tăţi oamenii s-o mirat / C-o fost dragi, nu s-o lăsat" [27].

În basme, eroul a cărui existenţă e numită, nu se naşte şi nu moare, are o apariţie miraculoasă, ia fiinţă din fiinţă naturală, dar nu umană, sau doar prin mijlocirea inactivă a umanului, iar moartea lui e temporară, ca probă a reînvierii. De altfel, e probabil ca între această probă a morţii şi reînvierii din basm şi unele practici din obiceiurile de după naştere să fie legături intime. Eroul de basm trece proba, ceea ce-i dă o chezăşie a calităţilor de excepţie şi proteguitoare faţă de alte primejdii, iar copilului vulnerabil i se corectează vulnerabilitatea : „să i se schimbe numele ... Schimbarea numelui se făcea printr-un rit care implica .. ideea morţii şi a renaşterii" [28] (deci o remediere tot în sens benefic continuator, atunci cînd continuitatea iniţială [29] e în pericol). Nici haiducul eroului, norocul lui, imaginat ca personaj cu existenţă paralelă celui de care e ataşat, nu are o moarte definitivă : „Ascultă ce-ţi spun. Norocul tău n-a murit de tot : e îngropat chiar sub bordeiul în care stai. Du-te şi sapă acolo, că ai să găseşti trei căzi de bani. Atunci Norocul tău are să învie" [30]. De altfel, la trezire, Norocul rosteşte replica aidoma celei a eroului în situaţie similară : „Greu somn am dormit".

Cuplul marital, care poate şi trebuie să asigure continuitatea, este de cele mai multe ori înveşmîntat în haine de podoabă excepţională, cu rang înalt în ierarhia alegoriei sau a basmului, care face distincţia faţă de cotidian. Dar dacă în alegoria oraţiei de nuntă perechea împărat—împărăteasă este tînără, în basm ea e la vîrsta senectuţii. Referentul real al alegoriei din oraţie e cuplul tînăr, care înseamnă încredere în continuitate, în basm continuitatea e riscată (potrivit modelului secvenţional cu o lipsă iniţială — lipsa continuităţii), căci cuplul trăieşte drama discontinuului şi tocmai de aceea basmul oferă remediul.

Nu am făcut decît să sugerăm ideea că în intimitatea faptelor de folclor există continuitatea, că ea poate fi căutată în folclorul însuşi şi nu doar în relaţia lui cu alte realităţi, istorice, lingvistice, sociologice etc., iar faptul că ea face parte din fiinţa creatorului şi a purtătorului de cultură populară înseamnă şi aceasta un argument de statornicie, de permanenţă — căci numai un popor legat dintotdeauna şi pentru totdeauna de locul şi timpul vetrei sale va gîndi în spirala continuităţii neîntrerupte.

[24] Mihai Pop, *op. cit.*, p. 169.
[25] *Ibidem*, p. 146.
[26] Mircea Eliade, *Comentarii la legenda Meşterului Manole*, Bucureşti, Editura Publicom, f.a., p. 131.
[27] *Folclor din Transilvania*, vol. III, Bucureşti, Editura Minerva, 1967, p. 119.
[28] Mihai Pop, *op. cit.*, p. 132.
[29] „Trebuie menţionat că de obicei se dădeau copiilor numele părinţilor sau al bunicilor, în unele locuri al naşilor" (Mihai Pop, *op. cit.*, p. 131).
[30] Tudor Pamfile, *Duşmani şi prieteni ai omului* ..., p. 58—59.

O SECVENŢĂ-SIMBOL DIN RITUALUL FUNEBRU ÎN SATELE DE PE BURDEA

IULIAN CHIVU

Depăşind dificultăţile teoretice şi practice ridicate de individualizarea unei zone etnografice (perimetru cu o puternică personalitate etnofolclorică delimitat de interferenţe, asimilări şi penetrări), se poate aprecia că *subzona Burdea* din *zona etnografică Teleorman* îşi poate susţine identitatea nu numai prin caracteristici secundare.

https://biblioteca-digitala.ro

Subzona, alcătuită din localități preponderent *adunate de-a lungul firului apei*, numără satele de pe valea fertilă a pîriului Burdea, cu importante suprafețe agricole ce alternează cu fîșii de pădure. Includem aici satele: Plopi, Beuca, Drăcșani, Drăcșenei, Odobeasca, Muți, Drăgănești, Goala, Meri, Dulceanca, Albești, dar și Zimbreasca, Butculești, Săceni, Văcărești, Cosoteni și Atîrnați, care își aveau obștea de-o parte sau de alta a aceluiași pîriu.

Implicațiile pe care le-au avut vecinătățile de obște au dus la omogenitatea subzonei și la conservarea în condiții similare a unor valori perene de cultură populară. Dintre acestea fac parte și tradițiile legate de ciclul vieții, între ele remarcîndu-se complexul ceremonial al „marii treceri".

Fenomen natural, a cărui ireversibilitate îl încarcă de mister, moartea a prilejuit omului credințe variate, care au îndătinat obiceiurile cunoscute prin care se susțin. (În satele de pe Burdea se crede frecvent că fiecare muribund primește moartea în funcție de vîrstă, dar și de morală: „după cum s-a purtat în viață".)

Analizate, asociate, comparate și clasificate, aceste credințe au relevat nu numai opțiuni conceptionale diferite, ci chiar un peisaj psihic diferit determinat. Așa se explică de ce, de pildă, itomanczii din America considerau că un suflet „odată ieșit trage și alte suflete după el"[1], de ce populația australiană wakelbura „vira mortului tăciuni aprinși în urechi"[2], ceea ce nouă ne apare cel puțin ca o profanare, sau de ce orice negru din Guineea justifică o banală durere de oase prin vagabondajul sufletului său în timpul somnului și de snopirea lui în bătaie de către un altul, la fel de zburdalnic[3].

În spațiul spiritual tradițional, „sentimentul morții la țăranul român nu aducea cu sine ideea de infinit. Nici un document de teren nu confirmă prezența acestei noțiuni"[4]. El gîndește moartea ca pe o finitudine, iar „trecerea" se face, în consecință, cu solemnitatea ce o implică ruperea de cei dragi. Aceasta este probabil singura explicație a nădăjduirii în revenirea spiritelor celor morți printre cei de acasă. Revenirea se suprapune atît unor sărbători păgîne *(moșii)*, cît și unora creștine.

În cea mai mare parte a Europei se crede că de sf. Silvestru (31 decembrie) bîntuie spiritele celor morți. Poate că teama de aceste spirite, considerate ca malefice, face ca la albanezi să nu fie îngăduit „să porți de grijă celor care au murit, nici să-i pomenești"[5].

În scopul neutralizării spiritelor strigoilor care ies sau umblă în noaptea sf. Andrei[6], pentru îmbunarea spiritelor copiilor morți care vin pe la casele părintești de sf. Ilie[7] ori respectarea cuvenită a zilelor Bubatului (4, 5, 6 decembrie), se întreprind restricții și prohibiții apotropaice, ca și practici magice.

Identitatea în spațiu a acestora a atras atenția specialiștilor de pretutindeni și s-a putut concluziona într-un fel sau altul, în funcție de criteriile cercetării, de scopul ei, de impasurile vremii, de limitele facturii intelectuale ale cercetării etc.

„Credințe de felul acesta pe care le găsim la popoarele cele mai îndepărtate unele de altele, la popoare fără nici o legătură de origine între ele, sînt, prin urmare, de natură antropologică"[8], constata, în folcloristica noastră, încă din primele decenii ale acestui secol, I.A. Candrea. La concluzii similare ajungeau, pe rînd, și G. Dumezil, Cl. Lévi-Straus, R. Caillois ș.a.

Și ce altă concluzie se poate desprinde, de pildă, din relatarea făcută de Strabon în legătură cu obiceiul asirienilor de a-și spăla mîinile la întoarcerea de la mort[9] și cea identică, de la noi, semnalată de Simion Florea Marian sau din compararea obiceiului „pausului" cu cel al descendenților din Egiptul antic de a vărsa apă pentru părinții „care odihnesc în mormîntul lor din văile pustiului"[10]?

Pentru folclorul românesc se dau astfel de detalii la Simion Florea Marian[11], din zona Abrudului, unde exista obiceiul de a pune apă pentru drumeți pe la locuri fără fîntîni sau izvoare, sau de a se cără apă pe la casele vecinilor pentru sufletel e morților. Tot el notează că la moldoveni

[1] J.G. Frazer, *Creanga de aur*, București, Ed. Minerva, 1980, vol. II, p. 100.
[2] *Ibidem*, p. 101.
[3] *Ibidem*, p. 114.
[4] E. Bernea, *Cadre ale gîndirii populare*, București, Cartea Românească, 1980, p. 68.
[5] Strabon, *Geographia*, București, Ed. Șt și Enc., 1984, vol. III, p. 46.
[6] T. Pamfile, *Sărbătorile de toamnă*, București, Ed. Acad. Rom., 1914, p. 126.
[7] T. Pamfile, *Sărbătorile de vară*, București, Ed. Acad. Rom., 1915, p. 207.
[8] I. A. Candrea, *Cu privire la originea credințelor populare*, în „Viața Nouă", nr. 4—6, 1920, p. 65.
[9] Strabon, *op. cit.*, vol. III, p. 295.
[10] Constantin Daniel, *Gîndirea egipteană antică în texte*, București, Ed. Șt. și Enc., 1974, p. 143.
[11] Sim. Fl. Marian, *Înmormîntarea la români*, București, Ed. Acad. Rom., 1892.

https://biblioteca-digitala.ro

există obiceiul de a se pune o strachină cu apă lîngă muribund „ca să aibă sufletul cînd e însetat de unde bea"[12].

Desigur că toate aceste credințe își au originea în setea vădită a muribunzilor, păstrată ca unică modalitate de ajutor pentru suferind ; i se dă apă să bea pentru că cel mai adesea „zace cu fața la perete/ cu gura friptă de sete". Zăcerea cu fața la perete este ea însăși un semn prevestitor de moarte, iar întoarcerea spatelui, semn de *călătorie*.

Amplasarea surselor de apă pentru sufletul mortului se face pe tot „drumul străbătut de suflet între clipa morții și momentul stabilizării în Cîmpiile Elisee"[13]. În acest context se plasează și obiceiul „slobozirii apei"[14] sau „slobozirii izvorului"[15], respectiv al „dezlegării apelor", cum este cunoscut și păstrat în credințele și datinile din satele de pe Burdea.

Acest obicei, ca și altele din ritualul funebru, se înscrie armonios într-o suită de credințe, în parte de sorginte romană, în parte din fondul geto-dac, dar toate ținînd cu certitudine de antropogoniile htoniene, din care cauză înhumarea aici este la fel de veche ca însuși poporul băștinaș.

Și în Burdea, pentru că subzona reprezintă o continuitate fecundă, ritualul funebru include două părți distincte : „ale trupului", care se desfășoară din preajma decesului pînă la înhumare, și „ale sufletului", care se desfășoară atît concomitent cu primele, cît, mai ales, după acestea și se prelungesc în timp pînă la șapte ani.

Spectrul tanatofobiei a impus celor cu obligații față de răposat respectarea strictă, pînă nu demult, a întregii suite de „rînduieli". „Căratul apelor", urmat de „dezlegarea apelor" (părțile distincte ale obiceiului) se practică indiferent de vîrsta sau sexul răposatului, în toate satele din vatra folclorică Burdea. Ca pretutindeni în Oltenia și Muntenia, unde este frecvent obiceiul, și aici apele se cară începînd de a doua zi de la înmormîntare : „*o fată* pînă la 12 ani (ca să fie curată) duce apă la vecini 40 de zile"[16].

Totodată, soția sau sora, mama sau fiica răposatului pune pe o policioară agățată în perete, pe prispă, la intrare, în dreapta, o ceașcă sau o cănuță cu apă alături de o „cută de zar" (zahăr) și de un covrig, din care se crede că se va ospăta sufletul răposatului pînă la șase săptămîni, timp cît, conform credințelor, el „dă ocol casei". Apa și covrigul se schimbă zilnic.

Unele femei cred și susțin că sufletul bea de acolo și chiar gustă din covrig sau zahăr.

Copilul, respectiv fata care cară apele, fiind minor, cel mai adesea de vîrstă preșcolară, și neștiind să țină cu rigurozitate seama găleților cărate, va primi de la femeia în vîrstă care conduce ritualul două bețișoare de alun sau de măr, pe care va cresta pentru fiecare apă cărată cu un cuțit, ca pe un răboj autentic. Pe unul din bețe va însemna „apele mari", iar pe celălalt „apele mici".

Trebuie să reținem preferința pentru măr sau alun, aceștia fiind cunoscuți din practicile magice, din credințele mitologice sau din uzul lor la naștere (celălalt capăt al vieții), însă cu valori de simbol diferite.

„Apele mici", în număr de patruzeci și două de găleți, se cară cîte una pe zi, iar „apele mari" se cară cîte două găleți pe zi, dimineața, din apa neîncepută a fîntînii, încît în final ele vor fi optzeci și patru de găleți. „Rînduiala" recomandă să se ducă pe rînd apele : se vor duce întîi cele două găleți din „apele mari" pe la vecini (preferabil la aceeași casă), iar a treia, din „apele mici", se duce de regulă „în casă", adică acasă la copil sau la casa mortului. Apele se cară numai de la aceeași fîntînă. Se preferă fîntînile curate, cu apă bună.

Se poate remarca pe parcursul obiceiului renunțarea la unele elemente care și-au pierdut din semnificații pentru cei care îl practică. În satele de pe Burdea ordinea apelor nu este peste tot aceeași, ca dovadă că nicăieri aici nu se poate pleda pentru prioritatea uneia sau alteia dintre ele. Ne vom opri și asupra altor exemple.

În timp ce fata duce gălețile cu apă este supravegheată de un băiat de vîrstă apropiată, care va servi în final ca „martor la dezlegatul apelor". Cu mulți ani în urmă, chiar și la începutul secolului, băiatul avea rolul de a „înregistra" numărul găleților cărate de fată, ca dovadă a importanței respectării numărului de găleți. După scurgerea celor șase săptămîni în care s-au cărat apele, femeia în vîrstă ia coșnița cu care merge la tămîiat, o sticlă cu vin, tămîie și o „glăveajă" (jumătate) de tiugă, ia fata care a cărat apele și martorul și merg împreună la cea mai apropiată apă curgătoare (Burdea), unde are loc „dezlegarea apelor", cea de a doua parte a ritualului. Această ultimă parte amintește, prin modul de desfășurare, de sărbătoarea postpascală cunoscută sub numele de Paștele Blajinilor, cînd se dau pe o apă curgătoare coji de ou roșu, bucăți de cozonac și alte alimente rămase de la masa pascală pentru ospățul strămoșilor.

[12] *Ibidem*, p. 157 și urm.

[13] P. Mureșan, *Fluviul Lethe sau apa uitării*, în AMET/IX, Cluj, 1977, p. 307.

[14] M. Olinescu, *Mitologie românească*, București, Casa Școalelor, 1944, p. 324.

[15] D. A. Vasiliu, *Sufletul românului în credințe, obicee și datini*, București, Ed. I.E. Torouțiu, 1942, p. 39.

[16] D.A. Vasiliu, *op. cit.*, p. 39.

https://biblioteca-digitala.ro

În satele de aici „Paștele Blajinilor" se socotește a fi „luni, după Paști". „Luni, după Paști" se păstrează ca expresie în limbajul popular echivalînd cu latinescul *ad calendas graecas*.

Spre deosebire de descrierea pe care o face D. A. Vasiliu acestui obicei din satul Vînăta, din apropierea Tismanei, în satele de pe Burdea, la apa curgătoare nu se mai aprind lumînări pe un mal și pe celălalt, ca încă una din simplificările survenite din cauza pierderii de semnificație, însă și aici, pînă nu demult, era obligatoriu ca fata să ia cu „glăveaja" de tiugă tot atîtea măsuri de apă cîte găleți cărase (42 + 84 = 126) și să le arunce pe mal în formă de cruce, în cele patru direcții, începînd de la răsărit. Acest moment amintește cu pregnanță de libațiile pentru strămoși aduse de romani, de greci și, în general, de toate popoarele antice care au cunoscut și practicat cultul strămoșilor.

În timpul cît fata aduce libații cu apă curgătoare, femeia care conduce ritualul, cu un cuțit, pentru fiecare măsură aruncată pe mal, retează din cele două răbojuri (nici aici ordinea nu contează, deși avem toate motivele să credem că a existat una) iar așchiile pleacă la vale pe apă; numărul lor este egal cu cel al găleților. Mai tîrziu, această secvență a rămas mai mult simbolică, pentru că din cinci-șase retezături femeia epuizează răbojurile, iar în ultimii cincizeci-șaizeci de ani, fata nu mai aruncă cu tiuga apă pe mal. Această ultimă simplificare vorbește despre pierderea sensurilor de libație a căratului apelor.

Prezența martorului de-a lungul întregului ritual are numai caracter testimonial. Mărturia lui încheie această secvență-simbol, secvență care ea însăși se constituie, așa cum am putut observa, prin rigoarea scenariului într-un ritual aparte.

Femeia care a inițiat și condus ritualul îl încheie în dialog cu martorul:

„— Ești martor că X (numele fetei) a cărat apele lui Y (numele mortului)?"

La aceasta martorul răspunde:

„— Sînt martor că X a cărat apele lui Y!"

Dialogul se repetă de trei ori. În acest timp femeia tămîiază cele din coșniță și deasupra apei, apoi stropește în formă de cruce. În „glăveajă" se pune tămîia cu care a tămîiat, apoi se pun, aprinse, și cele patru lumînări care au ars tot timpul la cele patru colțuri ale prosopului pe care a stat coșnița de la sosirea la apă și se dau să plutească la vale.

Aruncatul apei în formă de cruce spre cele patru puncte cardinale, ca și dispunerea lumînărilor în aceeași formă nu definesc ritualul ca fiind exclusiv creștin ci, mai degrabă, ilustrează o secvență a interferării unor credințe păgîne cu ritul creștin ortodox, ocazionată de conservarea cultului strămoșilor în condițiile concrete ale spiritualității autohtone.

Deși de mai mică importanță, finalizarea secvenței amintite merită a fi notată: recompensa materială pentru fată, care, cel mai adesea, este prestabilită. La aceasta se mai adaugă sticla de vin adusă la rîu și chiar și găleata cu care s-au cărat apele și care a fost cumpărată special pentru accasta. Băiatului nu i se dă nimic, din care cauză în limbajul popular din subzona Burdea „a fi martor la căratul apelor" este echivalent cu a face un gest de prisos sau a face o prezență figurativă.

În paralel cu aceste credințe și datini, în satele de pe Burdea mai poate fi semnalată credința că vara, în special deasupra holdelor, în timpul arșiței, se vede cum se ridică spre cer „apa morților", o credință de aceeași origine cu aceea despre care am relatat: străvechiul cult al strămoșilor.

MITUL URSITOARELOR ÎN OPERA LUI MIHAI EMINESCU

NICOLAE COJOCARU

În opera lui Mihai Eminescu găsim un substrat valoros de cultură populară, pe care poetul l-a preluat din tezaurul tradiției orale și l-a folosit în stil propriu și original. Activitatea lui Eminescu în acest sens se concentrează pe două obiective principale: el a cules folclorul și apoi a folosit motivele populare ca sursă de inspirație în creația sa literară.

De remarcat că poetul n-a prelucrat folclorul cules ca prietenii săi Slavici și Creangă. Ce a adunat din popor a lăsat în forma sa autentică, constituind o arhivă de inspirație pentru literatura cultă. Atenția lui s-a îndreptat însă mai mult spre *miticul popular*, pe care l-a transpus în motive poetice, recreate la înălțimea proprie geniului cultivat.

https://biblioteca-digitala.ro

Mitul, ca mod de inspirație, devine astfel la Eminescu un element fundamental al gîndirii populare, mergînd către tărîmuri insondabile de istorie și spiritualitate românească. Metoda este specifică romanticilor. Cum afirmă prof. Zoe Dumitrescu-Bușulenga în studiul *Hyperionul românesc*, „Mitul a fost pentru conștiința aspirînd spre absolut și universalitate a romanticilor o prețioasă substanță, des modelată și original interpretată, datorită abiguității sale de structură"[1].

Lui Eminescu, mitul i-a dat posibilitatea apropierii de sensurile primordiale. Poetul coboară pe această cale în fondul de credințe populare străvechi, pentru a surprinde gesturile demiurgice colosale. De pildă, cum spune doamna Bușulenga în studiul citat: „În *Luceafărul*, eroul este o făptură celestă a lumii prime, atotputernice și atotștiutoare. El îmbracă acum haina mitologică, într-o dublă ipostază, greacă și românească, purtînd două nume care de fapt sînt cele două fețe ale eroului: *Luceafărul* și *Hyperion*. Sensul mitologic este investit aci și cu sens filozofic. Văzut de pe pămînt eroul apare ca o simplă stea, Luceafărul, steaua care stăpînește destinele oamenilor, „norocul" în termeni eminescieni, și după care, în chip himeric, pot tînji cîte-o dată dorurile tinerelor fete. Dar această denumire acoperă numai aparența, fenomenul perceptibil pentru pămîntenii neștiutori de taină și veșnicie. Văzut de sus, din perspectiva absolutului, spre care Eminescu a aspirat cu o irezistibilă putere și cu rezultate poetice uimitoare, Hyperion e o făptură nemuritoare, aparținînd primei creații, asociat într-un anumit fel la facerea lumii".

O dimensiune mitologică proprie inspirației folclorice o avem în mitul ursitoarelor, pe care Eminescu l-a transpus în poemele: *Povestea Dochiei și ursitorile*, *Ursitorile*, *Miron și frumoasa fără corp* și *Mușat și ursitorile*, iar unele referiri despre „ursire" apar sporadic și în alte poeme.

În aceste creații mitul ursitoarelor este redat în viziunea unui sens sacral al relației omului cu destinul, așa cum de fapt îl găsim și în gîndirea mitică populară. Pentru a fixa cadrul motivului folosit de poet, vom spune că ursitoarele din mitologia populară aparțin credințelor predeterministe și sînt ființe fantastice care apar la cel dintîi moment principal al vieții omului, la naștere, cînd, în concepția populară, se dă celui venit pe lume și destinul vieții. Iată ce spune tradiția: ursitoarele sînt de obicei „trei femei sau trei fete foarte frumoase, cu veșminte albe ca zăpada. Una e șchioapă". Ele sînt „suflete curate"[2]. Numele lor e necunoscut. Totuși, în unele părți ele se numesc: Bălașa, Ioana și Dumitra sau Ana, Sînziana și Diana; Prița, Rochița și Pricochița; Dolna, Molna și Prisca ori Virja, Hîrja și Tisca. Ele locuiesc prin păduri sau pustietăți, mai ales în locuri curate, neumblate de om. Cînd se naște un copil, ele vin la casa respectivă în primele zile, de obicei a treia zi noaptea, și ursesc noului-născut viitorul, cum îi va fi viața și norocul, mai ales fetelor la măritiș, apoi și sfîrșitul vieții. Se spune că numai cea șchioapă ursește, iar în alte părți se crede că două dintre ele ursesc de bine iar una de rău. Pentru a atrage o ursire bună, este obiceiul din vechime ca în a treia zi să se pună în camera copilului tot felul de bucate pe masă, pentru a îmblînzi ursitoarele și a-i prezice noului născut o soartă bună[3].

În lirica populară ursitoarele sînt adesea invocate pentru motivarea nefericirii în viață: „Ursitoare, ursitoare / M-ai ursit la grea dogoare / Și dogoare fără foc / Ca omul fără noroc! / Foaie verde bob năut, / Ursitoare ce-am avut / Cu amar le-am petrecut / Cu amar și cu necaz / Tot cu lacrămi pe obraz"[4].

În mitul ursitoarelor rezidă credința în ursită, noroc și soartă, noțiuni care se folosesc cu același sens. De altfel, una dintre ursitoare e și numită *Soartă*. Cîntecele despre noroc sînt foarte frecvente în folclorul nostru, multe redînd sentimentul de jale pentru neîmplinirile vieții, puse pe seama sorții nemiloase și fără noroc.

Motivul influențării destinului prin acțiunea de prezicere, „ursire" sau predestinare a ursitoarelor l-a cucerit pe Eminescu în meditațiile sale filozofice asupra vieții, ceea ce l-a determinat să-l preia pentru a-i da o expresie deosebită. Astfel, în poeziile sale mitul ursitoarelor capătă valențe noi, îmbogățit în sensuri și în formele de exprimare.

[1] Publicat în vol. *Caietele Mihai Eminescu*, I, București, 1972, p. 18—25.

[2] Ion Mușlea, Ov. Birlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, București, 1970, p. 427—428.

[3] Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare la sfîrșitul secolului al XIX-lea*, București, 1976, p. 359—352.

[4] *Mîndră floare-i norocu. Doine și cîntece*, Antologie, prefață și bibliografie de I. Filipciuc, București, 1980, p. 85.

https://biblioteca-digitala.ro

Imaginea lor este redată cel mai bine în poemul *Mușat și ursitorile :*

. . . . . .

Trei umbre albe ies din întuneric,
La cer ridică brațele lor goale,
Ușoare — parc-ar fi de vînt plutite,
Descînt copilu-n somn să nu se scoale.
Sunt ursitori cari din cer sosite
Revars-asupra-i zarea aurorii,
Cu cîte daruri lui i-au fost menite.
I-aduc comori, viață lungă, glorii
Deasupra lui revarsă raze slabe,
Din ochii lor, adînc-adormitorii.
Pe părul lor — mărgăritare-n boabe —
Bălai și moale ca și auru-n spice
Scînteie-n umbră ale lor podoabe.
Copilul doarme, ele fac să pice
Deasupra-i flori, se pleacă să-l menească.

Ursirea nu este numai o rostire. Din cuvintele ursitoarelor se degajă o acțiune magică în baza căreia viața omului este influențată într-un sens benefic sau malefic, după cum și ele sînt ursitoare bune sau rele, căci ele *menesc*, adică predetermină sensul vieții. În poemul *Miron și frumoasa țară corp*, după ce Miron este adus de la botez, apar ursitoarele :

Dar deodată din părete
Ies ursite ca pe-o poartă
Flori albastre au în plete
Cîte-o stea în frunte poartă,
Și de-o tainică lumină
Toată casa este plină
Ce din ochii lor porni.
Peste leagănu-i se-nchină
Și-ncepură a-l meni.

Actul menirii corespunde momentului integrării definitive a copilului în lumea aceasta — „în lumea albă" după tradiție — și devine astfel un început cu semnificații pentru toată durata vieții. De aceea ursitoarele bune îi dau trei daruri, cele mai de preț, în concepția populară, pentru o realizare înaltă în viață : mărire, vitejie și înțelepciune. Motivul primirii acestor daruri este frecvent întîlnit în basmele românești, iar alegerea înțelepciunii își are sorgintea pînă în scrierile biblice vechi.

Poetul respectă aceste tipare de gîndire arhaică și, găsind corespondențe cu propria-i aspirație, se integrează spiritual în mitul ursirii, afirmîndu-și, ca în basme, idealul propus. Astfel, la „leagănu-i de aur', ursitoarele i-au menit să aspire după ce-i mai mare și mai desăvîrșit, ca în *Povestea Dochiei :*

Zise-atunci din ele una :
— De-o dorești cu dinadinsul,
Fie-i dat ca totdeuna
El să simtă-adînc într-însul
Dorul după ce-i mai mare
'N astă lume trecătoare,
După ce-i desăvîrșit
Și să-și vadă la picioare
Acest dar neprețuit.

https://biblioteca-digitala.ro

Eminescu a poetizat ursitoarele încă de la primele începuturi literare. În oda *La Bucovina* însă el le numește „genii rele", căci ursirea lor e descîntare, cu sens de incantație magică fără a prevesti ceva bun. Prezența mamei însă este salvatoare :

Numai lîngă sînu-ți geniile rele
Care îmi descîntă firul vieții mele,
Parcă dormita ;
Mă lăsară-n pace, ca să cînt în lume,
Să-mi visez o soartă mîndră de-al meu nume
Și de steaua mea.

În mit, intervenția mamei pe lîngă ursitoare, de obicei schimbă sensul predestinări. Este aici o reminiscență a sacralității matriarhale, protectoare împotriva oricăror influențe nefaste și care poate schimba chiar sensul menirii ursitoarelor, în poezie mama dobîndind pentru prunc cea mai mare dorință, tinerețea fără bătrînețe și viața fără de moarte.

În gazeta „Timpul" (1880), unde poetul reproduce în rezumat basmul lui Petre Ispirescu *Tinerețe fără bătrînețe și viață fără de moarte*, îl consideră „unul din miturile cele mai semnificative din cîte a păstrat poporul nostru". Iată începutul acestui basm, așa cum l-a repovestit Eminescu : „Unul din miturile cele mai semnificative din cîte a păstrat poporul nostru este următorul : La leagănul unui copil se coborîseră trei ursitori, menindu-i una tărie, alta istețime, a treia mărire lumească. Muma copilului, nemulțumită că i se dăruiseră și lui bunuri pe care le-au avut atîția oameni, rugă pe cele trei zîne ca îndeosebi copilului ei să-i hărăzească ceva ce n-a avut încă nici un muritor. Cu-ntristare-i răspunse una din zîne : Ca toți oamenii, nici judeci, nici poți judeca ceea ce ai cerut, dar totuși îți îndeplinesc dorința și dăruiesc copilului tău tinerețe fără îmbătrînire și viață făr' de moarte [5]".

Motivul acesta îl regăsim și în poemul lui Eminescu *Mușat și ursitorile*, unde poetul trăiește cu eroul liric efectul actului mitic :

Căci i s-a dat să simtă-ntotdeauna
Un dor adînc și îndărătnic foarte
De-o frumusețe cum nu e nici una

Și s-o ajungă chiar e dat de soarte,
Căci tinerețe neîmbătrînită
Îi dăruim, și viață făr' de moarte [6]

Inspirat din mitul ursitoarelor poetul face adesea referiri în versurile sale la „soartă", cum se mărturisește în *Mușatin și codrul :*

Dar demult sînt fermecat
De o zînă rea.

Semnul distinctiv al ursitei omenești poetul îl vede în stele. Ecouri ale unor vechi credințe în simbolismul stelelor pentru viața umană, care au determinat și anumite practici mantice de „ghicire" în stele, miturile stelare își au sorgintea în mitul popular care spune că atunci cînd se naște un om se aprinde o stea, iar cînd moare un om se stinge o stea, cum întîlnim în balada *Miorița :* „la nunta mea / a căzut o stea", referitor la moartea ciobanului. Poetul îl reformulează în *Povestea magului călător în stele :* „Un om se naște — un înger o stea din cer aprinde", iar în *Luceafărul* îl reamintește : „Ei doar au stele cu noroc".

Credința că o stea poate influența benefic destinul vieții o are și Cătălina, care se adresează rugător Luceafărului :

— Cobori în jos, luceafăr blînd,
Alunecînd pe-o rază,
Pătrunde-n codru și în gînd,
Norocu-mi luminează !

[5] „Timpul" V, 14 februarie 1889, în Eminescu, *Opera politică*, vol. II, ediția I. Crețu, București, 1941, p. 24—27.

[6] Eugen Todoran, *Mitul românesc în poezia lui Eminescu*, în vol. *Studii de folclor și literatură*, Ed. pentru Literatură, București, 1967, p. 569—681.

https://biblioteca-digitala.ro

Datorită greutăților vieții poetul revine adesea în opera sa asupra unui destin lipsit de noroc, pe care-l consideră un adevărat martiriu. De aceea crede că a fost fermecat de „duhuri rele" și aruncă blestem împotriva sorții și a tuturor celor ce ar putea-o predestina, ca în *Nunta lui Brig-Bel*. De o frumusețe sacrală însă este ruga eroului liric în poezia *Rugăciunea unui dac* :

Astfel numai, Părinte, eu pot să-ți mulțumesc
Că tu mi-ai dat în lume norocul să trăiesc.

Spirit filozofic profund și iubind cultura populară, Eminescu a avut o înclinație nativă spre mitologie, spre timpul mitic al istoriei, unde bogăția de spiritualitate „Ale miturilor dace, a credinței din bătrîni" l-a purtat către orizonturile primordiale ale sufletului nostru.

MIHU VULCĂNESCU — O MITOLOGIE ORNITOLOGICĂ PERSONALĂ

MIHAI RĂDULESCU

Mihu Vulcănescu (n. 1937), grafician, pictor de șevalet, autor de vitralii, ceramist, monumentalist, mozaicar, scenograf, regizor de film, poet, muzician, este unul dintre cei mai prolifici și personali reprezentanți ai suprarealismului european contemporan. Nu ne vom opri aici asupra caracterului melodic al desenului său, asupra purității liniei, asupra inventivității artistului, asupra atmosferei atît poetice, cît și de stranietate, ce respiră din lucrările sale ; nu vom aduce argumente pentru a vădi că el ocupă unul dintre locurile de frunte ale plasticii de astăzi, deoarece toate acestea au fost dovedite de mult timp de către criticii de specialitate români și străini. Ceea ce ni se pare util a fi demonstrat prin exemple concrete este intuiția comună tuturor acestora — și nedezvoltată încă de nici unul — de identificare a unor surse mitologice *române* pentru opera sa, exemplară pildă de urmărire obsedată a cîtorva motive simbolice în mii de ipostaze variate, populînd un univers specific creației sale. Atari motive sînt : „omul-mască", „femeia-hulub" (Franco Solmi), megalitul antropomorfizat sau zoomorfizat, peștele, ochiul, cheia, copacul și, cu osebire, invazia extrem de generoasă a columbidelor, vestitoare ale păcii lăuntrice, și dintre oameni și nații, ale echilibrului, ale blîndeții, ale iubirii. Armando Nocentini îl consideră pe Mihu Vulcănescu, alături de Brâncuși, Tristan Tzara, Eugen Ionescu, Mircea Eliade, un tălmăcitor al tradiției și al firii neamului nostru ; pentru acest critic și estetician, opera plasticianului își găsește hrana „în mod natural și aproape inconștient" în suprafirescul prezent în cultura noastră națională.

Într-adevăr, rolul măștii în obiceiurile de iarnă ale românilor contribuie la crearea unei realități supraimpuse calendaristic, extrem de impresionantă, care se mută cu toate caracteristicile ei, umorul și fiorul spaimei, în opera ce ne preocupă ; în lucrările lui Mihu Vulcănescu, tensiunea ritualului popular pulsează cu atît mai bizar cu cît elementul etnologic nu este citat, în schimb imaginarul provocat și întrupat prin el se desfășoară într-o libertate nehotărnicită ; viziunea lirică se învecinează stuporii metafizice ; enigma sufocată de sensuri ce-și refuză descifrarea dă mîna cu vidul ; tradiția primitivă tăinuiește imperfect mascatul din prezentul uliței, care face cu ochiul.

Megalitul antropomorfizat și cel zoomorfizat, implantați în munții noștri, trovanții de pe malurile și din patul rîurilor, îndelung comentați de oamenii de cultură, începînd cu Dimitrie Cantemir, oferă o viziune nouă, palpitînd de mister, căutării istovitoare a creatorului în ceea ce privește soluționarea tainelor existenței sau în domeniul metaforelor și al simbolurilor necesare exprimării realității. Copacul-coloană a cerului, tăcerea înțeleaptă a peștelui sau a altor elemente din zodiac, atotprezența privirii ce deșurubează existentul în cele mai minuscule părți componente și aduce permanent adevărul la suprafață, cheia — ce să o mai menționăm ! Dar femeia-hulub ? Ce poate reprezenta această „simbioză mitologică, structurală, de elemente pietrificate", dintre „porumbel și arhetipul feminin", cum scrie același Armando Nocentini ? Zborul desenează Cosînzene ; două păsări ce se privesc una pe cealaltă alcătuiesc ovalul chipului unei făpturi de vis ; din capul cu plete bălaie, împietrit pe țărmul unei mări stranii, se desprinde

https://biblioteca-digitala.ro

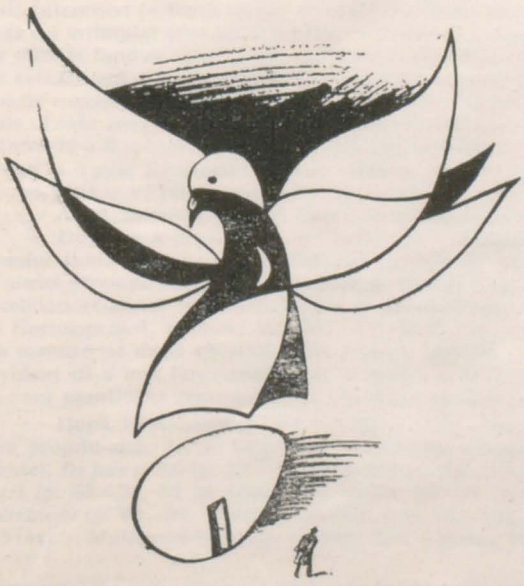
o pereche de zburătoare, ca o însoțire de coline; o înaripată este mai de fluviu, alta — corabie cu prova: gură, nas, ochi; în țeasta desfăcută a unui bust, solemn ca de ghips, dorm pui; aripile sînt eșarfă, în jurul unui gît înclinat spre dreapta; sau cresc din tîmple femeiești, din claviculă; trupul porumbelului este șold, genunchi, pintec, palmă, sprînceană, sîn; bazinul unei siluete este retezat: în el regăsim un cuib cu două turturele înamorate. Așa cum subliniază Romulus Vulcănescu, avem de-a face cu o „mitologie ornitologică", cu implicații estetice, simboluri ale sacralității, ale purității, libertății, liniștii, gingășiei și păcii cosmice" (p. 624).

Curiozitatea amatorului de artă și a cercetătorului sînt atîtate în mod firesc. Ne întrebăm ce motiv popular îl bîntuiește pe creator. Să deschidem *Ornitologia poporană română* de S.Fl. Marian. Pătrundem în universul originar al tuturor posibilităților de metamorfoză: pupăza este femeie; ciocănitoarea, muiere „născută" (cu nas mare) ori fiică blestemată de părinți să se facă ghionoaie; o fată de împărat s-a preschimbat în vultur; altă copilă împărătească — în privighetoare; tot în privighetoare s-a schimbat o nună mare; mierla e o văduvă nemîngîiată; Luminioara a ascultat de blestem și s-a făcut ciocîrlie; chelărița hanului, cea nu prea scrupuloasă cît privește banul, a ajuns țarcă; dintre două surate care s-au visat păsări, Zeica s-a trezit gaiță, stăpînind știința cîntării în multe chipuri și a lătratului, a rînchezatului, a zbieratului, pe scurt, grăind în zece limbi, „a cucei, a rîndunelei, cînd aceasta merge la culcuș, a cioarei, a țarcei, a iezilor, a prepeliței, a pupezei, a grangurului, a cloșcii, cînd strigă puii, și a calului" (II, p. 74); iar cealaltă soră s-a deșteptat turturică; fata-cioban, pornită la munte, în straie bărbătești, a ajuns acolo rîndunică; șireata nesătulă de înavuțire a fost pedepsită de paltin și și-a petrecut zilele cîte i-au rămas ca pupăză; fiica moșneagului recăsătorit a scăpat de mașteră datorită porumbeilor ieșiți din oasele vițelului năzdrăvan; Zîna este pasărea cunoscută de noi sub numele de prepeliță; cele trei lebede sînt surori de sînge și moștenitoarele împărăției; rața este Ileana (cea dolofană).

Apropierile de mai sus sînt adevărate. Avem, totuși, dreptul să socotim folclorul nostru și, îndeosebi, legendele ornitologice, izvor de inspirare pentru Mihu Vulcănescu? În nici un caz. Este o evidență că artistul e creatorul unei *mitologii ornitologice personale*. Ceea ce credem, în schimb, că putem afirma este că, supus, ca noi toți, imperativelor subconștientului colectiv al etniei, specificul național mitologic i-a impus — după cum a remarcat Nocentini —, în mod *inconștient*, o direcționare a forțelor imaginative, Mihu Vulcănescu ajungînd să elaboreze, să smulgă din adîncul său, să aducă la lumină *o nouă* mitologie ornitologică, să desprindă din întuneric un univers în care pasărea este femeie, iar femeia pasăre. Actul său demiurgic interesează direct mitologia muzicală al cărei analist sîntem, căci, în conformitate cu opinia dreaptă a lui Liviu Călin, desenele lui Mihu Vulcănescu sînt „convertiri ale sonorităților decantate care exprimă o structură [...] muzicală" *.

* Observațiile noastre sînt deduse din reproducerile aflate în următoarele albume, cărți și cataloage de expoziție și din lucrările de specialitate: Armando Nocentini, *Vulcanescu. Disegni*, Firenze, Giunti Martello, 1984; *Vulcanescu. Presentazione di Franco Solmi*, Firenze, Giunti (1987); *Vulcanescu. Presentazione di Marcello Vannucci*, Abano Terme, Piovan Editore, 1988; Mihu Vulcanescu, *Il cane andaluso. Presentazione di Alessandro Bonsanti. (Poesie e disegni di Mihu Vulcanescu)*, Koberger (Firenze, 1980); *Mihu Vulcănescu, interpret al poeziei americane*, București, Biblioteca Americană, 21 septembrie — 9 octombrie 1981; *Mihu Vulcănescu. Presentazione di Armando Nocentini*, Galleria d'Arte Palazzo Vecchio, 20 Novembre 1982; Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, București, Editura Academiei R.S. România, 1985; S. Fl. Marian, *Ornitologia poporană română*, Cernăuți, Tipografia lui R. Eckhardt, 2 vol., 1883.

https://biblioteca-digitala.ro



Desene în tuş de Mihu Vulcănescu

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

C. CIUCHINDEL, **Folclor vechi românesc.** Ediție îngrijită, prefață, note și bibliografie de . . ., București, Editura Minerva, 1990, XXVII + 260 p.

Apariția, în cursul anului 1990, a unei cărți de folclor, în condițiile cunoscute, constituie, numai prin acest simplu fapt, un eveniment editorial, cultural și științific ce trebuie salutat și apreciat ca atare. Sentimentul nostru de satisfacție sporește într-o măsură considerabilă în momentul lecturii atente a acestei cărți care, o vom spune de la început, prin conținutul său are o valoare de necontestat, răspunde unor exigențe reale, aduce în peisajul folcloristicii românești contemporane un suflu nou, de seriozitate, de implementare în problemele de fond ale disciplinei.

Întîmplarea face ca, în urmă cu 30 de ani, debutul nostru publicistic, care a avut loc chiar în coloanele acestei reviste, să fi fost prilejuit tot de o lucrare a profesorului Constantin Ciuchindel (Tudor Pamfile, *Cîntece de jară*. Ediție îngrijită și prefațată de Constantin Ciuchindel, București, Editura Tineretului, 1960, în „Revista de folclor", VI (1961), nr. 1—2, p. 149—150). Pentru cititorul interesat să cunoască drumul parcurs de folcloristica românească în această perioadă, împrejurările și condiționările care i-au determinat evoluția, rememorarea acelor vremuri se va dovedi deosebit de instructivă chiar și numai prin secvența evocată mai sus.

Profesorul Constantin Ciuchindel are o activitate pedagogică, științifică și editorială nu numai îndelungată dar și bogată, lista bibliografică a lucrărilor Domniei sale fiind destul de cuprinzătoare.

Antologia *Folclor vechi românesc* atestă, în primul rînd, constanța preocupărilor de o viață ale acestui distins folclorist. De asemenea, prin antologia la care ne referim, profesorul C. Ciuchindel aduce un argument convingător asupra propriei sale evoluții științifice, din fericire marcată printr-o reușită de prestigiu. În sfîrșit, prin cele două antologii, situate la antipodul celor trei decenii trecute, avem însăși imaginea evoluției folcloristicii românești contemporane, măsura strădaniei celor ce au slujit-o și trudnica lor sarcină de a pune în valoare moștenirea atît de prețioasă a spiritualității tradiționale românești.

Ideea alcătuirii unui corpus al folclorului românesc aflat în vechile manuscrise este destul de veche. Vorbind despre acest deziderat, Ovidiu Bîrlea îl numea chiar „visul de aur" al folcloriștilor români. Dar, așa cum se întîmplă de obicei, de la vorbă la faptă, de la idee la împlinirea ei practică este un drum lung și cel mai adesea rămîne doar în stadiul de proiect. Generos, foarte util, interesînd pe toată lumea, cu reale consecințe pentru știință, dar, din păcate, numai proiect. Așa s-a întîmplat și în cazul nostru. Tentația de a desprăfui manuscrisele de pînă la 1860, aflate în diferite fonduri, și a scoate la iveală textele folclorice a existat și pînă acum. Așa se face că, la această oră, sînt deja publicate numeroase astfel de texte în diferite lucrări pe care, în mod foarte conștiincios, profesorul C. Ciuchindel le enumeră într-o notă de subsol la prefața antologiei sale. Toate aceste preocupări sînt de reținut și au meritul, pe care trebuie să-l consemnăm ca atare, de a fi arătat ce valoroase și cît de numeroase sînt textele consemnate înainte de Anton Pann și Vasile Alecsandri și de a menține viu interesul pentru această categorie de piese folclorice, pînă se va ivi cineva care să le parcurgă exhaustiv și să le editeze metodic.

Acest deziderat a fost împlinit acum de profesorul Ciuchindel.

După ce a parcurs, cu o răbdare ce-l onorează, un număr însemnat de manuscrise din fondul Bibliotecii Academiei Române, ajutat în această operație de sfatul util al domnului Gabriel Ștrempel, un bun cunoscător al acestui fond, și utilizînd și instrumentul bibliografic al aceluiași (Gabriel Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, I, 1978; II, 1983; III, 1987), autorul a procedat la o selecție a textelor aflate în manuscrise după criteriul — ne asigură Domnia sa — al valorii artistice în primul rînd. Este evident că a mai funcționat și un al doilea criteriu, și anume acela al prezenței pe cît posibil a unor eșantioane reprezentative din toate speciile.

După *Introducere* (p. V—XXII) și *Nota editorului* (p. XXIII—XXVII) urmează antologia propriu-zisă. *Lirica* cuprinde următoarele categorii de piese: *De dragoste* (p. 1—33, 57 de texte), *De jale și dor* (p. 33—55, 35 de texte), *De înstrăinare și cătănie* (p. 55—65, 8 texte), *Strigături* (p. 65—78, 54 de texte), *Bocete* (p. 78—81, 3 texte). Celelalte secțiuni cuprind: *Cîntece bătrînești* (p. 82—94, 7 texte), *Descîntece* (p. 94—134, 40 de texte), *Orații de nuntă* (p. 134—204, 15 texte), *Mulțumiri la colinde* (p. 205—210, 6 texte), *Proză* (basme, snoave, povestiri: p. 211—240,

https://biblioteca-digitala.ro

12 texte) și *Ghicitori, proverbe, sentințe* (p. 241—249, 16 grupuri de texte). Aparatul critic, deschis, cum am văzut, de o introducere și obligatoria notă asupra ediției, este completat cu scurte note lămuritoare la unele dintre secvențele antologiei, cu o listă a manuscriselor din care s-au extras textele și cu un glosar al cuvintelor mai puțin folosite în limba literară de azi.

Cel mai însemnat merit al acestei antologii și, de fapt, cel care dă valoarea ei indiscutabila, justificînd toate elogiile pe care i le-am adus, este acela de a fi pus la îndemîna unui public cît mai larg, alcătuit din cercetători, iubitori și prețuitori ai creației populare românești, un eșantion de texte folclorice inedite, aflate în manuscrise prea puțin accesibile multora dintre cei interesați de acest fenomen. Sînt texte consemnate în scris înainte de apariția primelor culegeri și colecții tipărite, ceea ce iarăși este un lucru de mare merit. Acesta a și fost obiectivul pe care domnul Ciuchindel și l-a propus și, după cum am amintit deja, l-a realizat integral și într-o manieră lăudabilă.

Dar, dincolo de intențiile și reușitele autorului, antologia asupra căreia atragem atenția mai are meritul de a deschide drumul unor dezbateri teoretice și practice de cert interes și cu o eventuală finalizare ce ar proiecta folcloristica românească contemporană cu un mare pas înainte. Pentru că intenționăm ca această dezbatere să capete un caracter mult mai larg, cu participarea efectivă a tuturor specialiștilor interesați și cu preocupări în domeniu, ne gîndim să organizăm în cadrul Comisiei de Folclor a Academiei Române o sesiune științifică specială consacrată acestui subiect. În cadrul acestei dezbateri publice, care va fi reflectată corespunzător și în coloanele „Revistei de etnografie și folclor", va trebui să se încerce găsirea unor răspunsuri acceptabile unor întrebări cu caracter mai general sau mai limitat. Ar trebui pornit, considerăm noi, de la inventarierea a tot ceea ce s-a spus în această problemă, de la simpla enunțare a dezideratului pînă la programul unei astfel de lucrări și încercările de a-l pune în practică, inclusiv cea despre care discutăm acum. Extragerea din cataloage a manuscriselor existente în diferite fonduri ne-ar duce la concluzia că, începînd din veacul al XVII-lea, dar mai ales din cel de al XVIII-lea, a existat o preocupare constantă a unor copiști pentru consemnarea în scris a unor texte folclorice. Este adevărat, multe dintre aceste piese au fost consemnate accidental, dar la fel de adevărat este și faptul că, în nu foarte puține cazuri, întîlnim colecții compacte, de un extraordinar interes științific și artistic, ceea ce schimbă în mod radical datele problemei și ne obligă să devansăm cu cel puțin o jumătate de secol preocupările și interesul pentru folclor în cultura românească. Dacă, de pildă, profesorul Constantin Ciuchindel s-ar fi orientat după descrierea manuscriselor românești din Biblioteca Academiei făcută de la începutul secolului pînă către zilele noastre de Ioan Bianu și colaboratorii și continuatorii săi (Ioan Bianu, *Catalogul manuscriptelor românești*, tomul I, 1907; Ioan Bianu și R. Caracaș, idem, tomul II, 1913; Ioan Bianu și G. Nicolaiasa, idem, tomul III, 1931; G. Ștrempel, Fl. Moisil, L. Stoianovici, idem, vol. IV, 1967) ar fi putut ușor observa existența unor asemenea colecții. O analiză a acestora ar fi făcut posibile considerații dintre cele mai utile asupra genurilor și speciilor cultivate cu precădere de copiștii-culegători, asupra motivației preferințelor către o categorie sau alta (orații de nuntă, descîntece). Ar fi obținut, în același timp, date de însemnătate crescîndă asupra circulației textelor în cauză, observabile prin circulația manuscriselor; în sfîrșit, ar fi determinat cine au fost culegătorii, cu toate datele posibile și implicațiile ce rezultă din acestea. Dintr-o asemenea operațiune s-ar fi putut face multe constatări, dar cum autorul nu și-a propus să meargă pe această cale, nu-i facem reproșuri; subliniem doar meritul Domniei sale de a fi indicat o direcție posibilă pentru cercetători și investigații viitoare.

Mergînd pe linia sugestiilor pe care ni le-a stimulat antologia *Folclor vechi românesc*, devine necesară clarificarea atributului de „vechi" acordat primelor consemnări scrise. Sînt „vechi" textele copiate sau notarea lor? Întrebarea devine cu atît mai presantă cu cît, de pildă, majoritatea textelor lirice sînt contemporane consemnării lor în scris, sînt „opera" copiștilor respectivi și, în multe cazuri, nu sînt ceea ce îndeobște înțelegem prin noțiunea de folclor. Ca să nu mai vorbim de puținul interes documentar pe care-l prezintă. Iată, așadar, numai două dintre chestiunile de natură teoretică care se cer elucidate.

Toate aceste clarificări și încă multe altele, posibile și necesare în cadrul unei dezbateri mai ample și pregătită cum se cuvine, ar aduce noi proiecții în istoria folclorului și a folcloristicii românești, ar netezi mult calea spre realizarea acelui „vis de aur" la care se referea Ovidiu Birlea.

Atît prin valoarea în sine, cît și prin perspectivele pe care le deschide, antologia *Folclor vechi românesc*, realizată de domnul profesor Constantin Ciuchindel, asistat de prestigiosul editor Iordan Datcu de la „Minerva", rămîne un moment de referință în munca de valorificare a folclorului românesc, în efortul general al disciplinei de a se delimita și a-și asuma sarcini cît mai cuprinzătoare și foarte ambițioase.

Al. Dobre

https://biblioteca-digitala.ro

LUTZ RÖHRICH, Lexicon der sprichwörtlichen Redensarten, Freiburg — Basel — Wien, Herder, 1986, 4 vol., 1256 p.

Cultura germană înregistrează o bogată bibliografie a lucrărilor cuprinzînd expresii proverbiale. Dintre cele publicate în ultimele decenii amintim : Bernhardt Baur, *Ullstein — Synonymen—Wörterbuch* (1966), Borchardt — Wustmann — Schoppe, *Die sprichwörtlichen Redensarten im deutschen Volksmund* (1954), G. Buchmann, *Geflügelte Worte und Zitatenschatz* (1958), Hans Dittrich, *Redensarten auf der Goldwage* (1970), Karl-Erich Krack, *Redensarten unter die Lupe genommen* (1961), Lutz Mackensen, *Zitate, Redensarten, Sprichwörter* (1973), Hermann Schuch, *2000 Wörter und was man damit machen kann* (1971), Dora Sculz, Heinz Griesbach, *1000 idiomatische Redensarten Deutsch* (1964), Friedrich Wolf, *Moderne deutsche Idiomatik* (1970).

Lexiconul expresiilor proverbiale al lui Lutz Röhrich, publicat de prestigioasa editură Herder, ocupă un loc aparte în contextul acestor lucrări, atît prin amploarea materialului înregistrat, fiind pînă acum cea mai cuprinzătoare colecţie de acest gen din spaţiul german, cît şi prin tehnica alcătuirii.

Înainte de a trece la prezentarea acestui remarabil lexicon, cîteva cuvinte despre autor. Lutz Röhrich este profesor de folclor şi germanistică la Universitatea din Freiburg şi director al Institutului de Etnografie şi al Arhivei Germane de Cîntece Populare. Se ocupă de dialectologie şi paremiologie. A publicat numeroase cărţi, între care : *Basm şi adevăr* (1974), *Povestiri din evul mediu tîrziu* (1962 şi 1967), *Cîntece populare germane* (1965), *Gest — metaforă — parodie* (1967), *Adam şi Eva. Prima pereche în folclor şi artă populară* (1968), *Legende şi basme. Cercetări actuale* (1976).

Introducerea *Lexiconului* — asupra căruia ne vom opri în cele ce urmează — constituie un amplu şi documentat studiu referitor la aceste expresii. Autorul porneşte de la stabilirea unei definiţii operaţionale, arătînd că expresiile proverbiale se află în vecinătatea proverbelor, dar nu sînt proverbe. Diferenţa constă în formă, structură şi funcţie. Astfel, *proverbul* este o propoziţie bine fixată care exprimă o părere a noastră asupra unui comportament sau o motivaţie la un comportament opus acestuia. În schimb, *expresiile proverbiale* nu sînt fixe ; sînt înlocuibile în tendinţa lor, au valori libere. Forma lor de expresie verbală duce la lipsa de conţinut fix şi la lipsa unei tendinţe etice şi instructive, în sensul că ele nu oferă „o înţelepciune proverbială" şi numai prin includerea în propoziţie primesc un conţinut (p. 9). Pe bună dreptate, autorul menţionează că există treceri de proverbe la expresii proverbiale şi invers, iar limitele dintre ele devin flexibile în momentul în care sînt cuprinse într-un text poetic. Expresiile proverbiale fac parte din „formele simple", fiind cele mai simple.

Pentru analiza structurală a expresiilor proverbiale este valabil, *mutatis mutandis*, ceea ce spunea Matti Kuusi despre proverbe, şi anume : „proverbele se pot grupa după trei aspecte : 1. după idee ; 2. după structură ; 3. după nucleul construcţiei. Proverbele cu aceeaşi idee sînt proverbe sinonime. Proverbele care sînt formate după aceeaşi schemă sînt identice structural. Proverbele care se grupează în jurul aceleiaşi imagini cu acelaşi sens sînt proverbe cu acelaşi nucleu de construcţie" *(Ein Vorschlag für die Terminologie der parömiologischen Strukturanalyse*, în „Proverbium", 5, 1966, p. 971).

Referindu-se la schemele formale ale expresiilor proverbiale, Lutz Röhrich arată că cele mai simple sînt aşa-numitele *formule-gemene*, adică perechi de cuvinte în conexiuni frazeologice legate prin rimă. De asemenea, dintre expresiile cu formă simplă şi structură simplă fac parte şi *comparaţiile proverbiale* sau *expresiile proverbiale comparabile* (ex. „sărac ca un şoarece de biserică" ; „prost ca paiele de fasole"). Uneori, forma finală a unei expresii proverbiale este fixată definitiv de creaţia unui scriitor.

Din punct de vedere istoric, Röhrich consideră că noţiunea de expresie idiomatică proverbială este derivată din expresia simplă. Această noţiune apare în sec. al XVII-lea, cînd *Redensart* (expresie idiomatică) redă fr. *façon de parler* şi termenul este folosit pentru prima dată de Joh. Arndt (1605). Termenul de expresie idiomatică proverbială *(sprichwörtliche Redensart)* apare însă la 1683, în opera lui Justus Georg Schottel, *Lucrare explicativă a limbii literare germane*. Noţiunile nu sînt identice, în sensul că nu orice expresie sau structură lexicală poate fi denumită proverbială, deoarece metafora din conţinutul ei nu mai este conştientizată de noi.

Observaţiile asupra frecvenţei şi caracterului anonim al expresiilor populare sînt judicioase şi evidenţiază faptul potrivit căruia chiar dacă pot fi demonstrate originea sau autorul unor proverbe şi expresii proverbiale, totuşi ele rămîn populare datorită frecvenţei, funcţiei şi anonimatului. Chiar şi din documentele mai vechi nu reiese clar dacă aceste expresii sînt de origine populară sau sînt creaţie scriitoricească. Este discutabil faptul dacă o expresie proverbială a fost folosită ca atare sau dacă este citat. În general — concluzionează autorul — frecvenţa apariţiei expresiei proverbiale este un criteriu care decide dacă este vorba de o expresie proverbială populară sau de o structură literară individuală (p. 17).

https://biblioteca-digitala.ro

În ce privește originea expresiilor proverbiale sînt indicate diferite izvoare : lumea juridică, lumea meseriașilor și a comercianților. În epoca contemporană, o contribuție la formarea unor noi expresii o are mass-media : TV, film, teatru, muzică, povestiri umoristice etc. Multe pot proveni și din domeniul tehnic.

Este subliniată necesitatea unor studii comparative care să pună în evidență căile de circulație a expresiilor proverbiale de la un popor la altul. Lutz Röhrich are perfectă dreptate atunci cînd afirmă că pentru un străin cunoașterea expresiilor idiomatice înseamnă însușirea limbii pe o treaptă maximă. Dificultatea în întrebuințarea ei constă în faptul că expresia „este o caracteristică a unei structuri idiomatice, că nu înseamnă ceea ce ar însemna cuvîntul de sine stătător" (p. 32). Sensul poate fi apreciat numai după funcție, adică în cunoașterea posibilităților de întrebuințare concretă.

Lexiconul propriu-zis cuprinde, în cele 4 volume, *2200 de articole* care cercetează originea, importanța istorică și aparițiile în literatură a peste *10 000 de expresii proverbiale*. Lexiconul explică într-un limbaj accesibil relațiile lingvistice ale expresiilor proverbiale din punct de vedere cultural, istoric și social și le conștientizează pe cele utilizate în conversația cotidiană.

Dovezi istorice din cronici, izvoare juridice vechi, din literatura de specialitate sau din creația literară au fost folosite aici, la care s-au adăugat variante orale.

Multe articole care cuprind cuvinte-cheie ale expresiilor paralele din limbi străine ne arată transmiterea și extinderea imaginilor și a formelor lingvistice cele mai uzuale.

Iconografia culeasă din diferite surse reprezintă un unicat. Imaginile, în număr de 600, sînt din surse contemporane cu epoca în care este atestată apariția expresiei date. Imaginile nu servesc numai pentru ilustrare, ci oferă și o explicație convingătoare a originii expresiei respective. Prin aceasta sînt completate cercetările despre formarea expresiilor discutate.

Deoarece nu se poate face întotdeauna o delimitare clară și convingătoare între un singur cuvînt și o expresie, în cazurile în care apar asemenea cuvinte în context fix și unde se poate demonstra etimologia lor cultural-istorică, ele au fost introduse în lexicon. De asemenea, cuvinte etalon-sloganuri au fost incluse în lexicon după criteriul necesității de explicare. Diferențiat au fost supuse atenției lectorului și expresii formale sau expresii idiomatice simple

Pentru a face lexiconul util nu numai pentru limba contemporană, ci și pentru a oferi posibilitatea utilizării lui ca lexicon-etalon în cercetarea scrierilor mai vechi, au fost introduse și numeroase expresii dispărute în limba actuală. Caracterul istoric este astfel evident, autorul menționînd că lexiconul încearcă să dea răspuns la întrebarea : de unde vine expresia ?

Pornind de la faptul că fiecare expresie proverbială are un conținut și o formă și aparțin unui spațiu lingvistic, adică au un anumit spațiu geografic, lexiconul acordă o atenție deosebită dialectelor, deoarece acolo se păstrează cel mai bine formele inițiale.

Lexiconul are trei anexe deosebit de utile pentru cercetători. Prima, *izvoare și interpretări*, cuprinde bibliografia colecțiilor din care au fost extrase expresiile proverbiale și a studiilor despre acestea. Următoarea anexă este consacrată *explicării ilustrațiilor* din cuprinsul lexiconului. Ultima anexă, *registru*, cuprinde cuvintele-cheie. De regulă apare numai un cuvînt și anume în forma de bază, adică infinitivul la verbe, nominativul singular la substantive și formele necomparative ale adjectivului.

Prin modul alcătuirii articolelor și multitudinea expresiilor proverbiale înregistrate, *Lexiconul* lui Lutz Röhrich constituie un model, înscriindu-se în rîndul lucrărilor de referință în paremiologia universală.

Constantin Negreanu

G. L. PERMJAKOV, Osnovî structurnoi paremiologhii, Moscova, 1988, 236 p.

În cartea *Bazele paremiologiei structurale* sînt cuprinse studii care au mai fost publicate fie independent, fie constituind capitole în diferite opere sau prefețe, precum și alte studii necunoscute din arhiva celebrului paremiolog G. L. Permjakov (1919—1983). Selecția scrierilor aparține unui entuziast admirator al regretatului savant : G.L. Kaptchiț, ajutat de M. S. Haritonov și T.V. Țivian. Ca un omagiu adus întemeietorului paremiologiei structurale, lucrarea apare tot în ciclul Studii de folclor și mitologie din Orient, editate la Nauka din anul 1969, unde locul de onoare îl ocupă operele lui G. L. Permjakov.

https://biblioteca-digitala.ro

Fără îndoială că întreprinderea îngrijitorului ediției a fost impulsionată și de interesul tot mai mare stîrnit de *teoria clișeelor* pe plan național și mondial, teorie care stă de fapt la baza paremiologiei structurale. Avem de a face, cu alte cuvinte, cu o carte pe care am putea-o intitula *opere alese*, unde sînt reprezentate problemele de bază ale paremiologiei structurale elaborate de G. L. Permjakov.

Astfel, articolul *Clasificarea expresiilor proverbiale. Sistemul de transformare logică a proverbelor* (p. 11—33), ca și cel intitulat *Despre motivarea semnificației formelor complicate de limbă* (p. 34—57) fac parte din cunoscutul studiu *Gramatica înțelepciunii proverbiale*, studiu de referință care a stat la baza sistemului de clasificare din colecția *Proverbe și zicători ale popoarelor din* Orient, Moscova, 1979.

La cele deja arătate despre *motivație* în sistemul lui G. L. Permjakov în recenzia noastră din „Studii de literatură universală", XXI/1980, p. 155—159 vom mai adăuga că, în concepția sa, aceasta are dublă dependență : lingvistică și logico-semantică, iar analiza sensului motivațional este înțeleasă ca o globalitate, indiferent dacă este legată direct sau indirect de text. Proprietățile textului depășesc proprietățile părților lui, textul este o totalitate nonaditivă. Motivația poate fi zero sau diferită de zero (mai mare decît zero). Iar motivația diferită de zero are alte posibilități de transfer în textele care conțin componenți direcți (motivați). Caracterul transferului sensului în componenți metaforici sau de alt fel este esențial pentru întregul sens al textului. În particular, sensul poate fi metaforic numai prin transferul metaforic al componenților, pe cînd uzul altor figuri de stil, ca metonimia, hiperbola, litota etc., păstrează sensul general direct.

Din prezentarea detaliată a distribuției factorilor, pe bază de scheme și tabele, a proprietăților textului și a componenților motivaționali rezultă o descriere interesantă, în termeni de analiză componențială, a mecanismelor motivaționale pentru fiecare specie folclorică în parte, și se realizează în același timp caracterul izomorf al operațiilor motivaționale pentru toate tipurile de clișee sau specii folclorice, indiferent de lungimea sau de complexitatea lor structurală. În acest sens, ordinea introdusă de Permjakov prin această tehnică a analizei încheie un efort pe care-l făcuseră și lingviști de mare intuiție ca A.A. Potebnea, citat de însuși Permjakov, anume că între speciile scurte și cele lungi, între micro- și macrostructurile textuale nu există diferență decît de mărime, de detaliu constructivist. Conținutul logico-semiotic și/sau cel motivațional rămîne același, redus la un număr de scheme. Ceea ce diferențiază și definește existența speciilor folclorice (clișeelor) constă în modul diferit de întrebuințare a componenților sensului motivat pe schemele logice prin contrast cu sensul nemotivat al acelorași scheme.

Contribuția lui Permjakov, atît de originală și eficientă în cercetarea paremiologică, a trecut în umbră activitatea sa de traducător. Din practica traducerilor de proverbe, snoave, basme, mituri etc. ale popoarelor din Asia, Africa, Oceania poate i-au venit sugestii pentru teoria sa. Oricum, practica traducerilor n-a rămas fără ecou în formația sa de folclorist, este de părere G. L. Kaptchiț.

https://biblioteca-digitala.ro

Alt studiu, *Transformarea de sens a citorva personaje și subiecte folclorice* (p. 58—80), pare mai puțin de domeniul paremiologiei, dar nu iese din folcloristică și nici din concepția lui Permjakov potrivit căreia proverbul este nucleul întregii literaturi populare, celelalte specii deducîndu-se din el. Articolul selecționat pentru *Bazele paremiologiei structurale* a servit drept prefață la culegerea *Prodelki hitrețov*, 1972, o panoramă a *glumelor șireților*, poznașilor din toată lumea, circa 500 de texte de la 120 de popoare și de unde, din păcate, Păcală și Tîndală ai noștri lipsesc.

Din *Studii tipologice de folclor*, 1975, este reținut pentru *Bazele* ... capitolul intitulat *Structura fondului paremiologic* (p. 80—106), în care se analizează paremia ca element al limbii și al folclorului, funcțiile textuale și tipologia structurală a paremiei. Finalul expunerii, deoarece aceste studii au fost mai întîi prelegeri care s-au ținut la Institutul de Etnografie al U.R.S.S. în 1972, se ocupă de raporturile paremiologiei structurale cu cea tradițională. Caracteristic pentru paremiologia clasică este abordarea comparativ-istorică și geografică, pe cînd abordarea structurală se referă în primul rînd la modul de construcție a paremiilor, importanța și sensul lor, fondul general-uman și specificul local. Paremiologia tradițională caută sursa, circulația de la un popor la altul, atestarea. Este diacronică cu alte cuvinte. Între cele două abordări sînt și asemănări, nu numai deosebiri, în sensul că nu se opun una alteia, ci se completează sau, așa cum spun lingviștii, se găsesc în legătură de completare a repartizării. Chiar dacă în această perspectivă paremiologia structurală apare complementară celei tradiționale, totuși ea are ceva în plus în practica cercetării, pentru că aduce mai multă rigoare prin găsirea fundamentelor paremice, *realia*, în termenii lui Permjakov, care nu sînt în limbă, ci în lucruri. Tot cercetării structurale îi revine meritul de a fi descoperit mecanismele constructiviste care operează în toate speciile folclorice, lungi sau scurte.

Cu *Structura de sens și clasificarea expresiilor paremice* (p. 107—134) ne situăm iarăși în categoria materialelor publicate, deoarece acest studiu a mai apărut în „Paremiologhicheskii sbornic", 1978 (p. 105—135), publicație scoasă de însuși Permjakov, cu o largă colaborare internațională : Alan Dundes, Arvo Krikmann, Matti Kuusi, Heda Jason, Vilmos Voigt etc. În articol sînt analizate tematic din perspectiva perechilor : mare—mic ; apropiat—depărtat ; bun—rău ; bătrîn—tînăr ; deștept—prost ; vechi—nou ; început—sfîrșit ; întreg—parte ; conținut—formă etc. Cîteva exemple vor fi edificatoare. În tema proverbului *Muntele năștea un șoarece*, nu se găsește vreun șoarece sau realitatea altui obiect, ci perechea invariantă mare—mic. Alt exemplu mai complex : *Nu e fum fără foc, nici prost fără noroc* și *Nu există rîu fără maluri*. Forma logică care le unește este aceeași. În ambele proverbe se arată că nu poate exista un membru (component) al perechii fără celălalt. Primul confirmă că nu există consecință fără cauză, iar al doilea că nu se află un întreg fără ceva dintr-o parte componentă a lui. Toate perechile semantice invariante stau la baza grupelor tematice ale proverbelor uzuale. Cu un aparat logic simplu și relativ empiric stabilește într-un tabel grupele care se formează într-un corpus paremic și pe care le ordonează apoi după tipurile și modurile de legătură, după care se construiesc proverbele.

Un fragment din *Omonimie și sinonimie în paremiologie* (p. 135—138) scoate în evidență modul de abordare cu totul nou al lui Permjakov, care fixează aceste probleme la nivel logico-semiotic și nu lingvistic, de vocabular, ceea ce conferă perspective largi de aplicare în orice corpus paremic.

Sub titlul *O problemă de paremiologie a limbii. Despre nivelul paremiologic al limbii și minimumul paremic rus* sînt reunite și alte materiale din arhiva autorului (p. 138—170), care sînt totuși importante pentru elaborarea unei teorii generale a folclorului în care să fie implicate psihologia, logica și alte discipline. Aceste notări au servit pentru unele experimente de paremiologie, pentru introducerea unor paremii rusești dintre cele mai uzuale în dicționare, pentru întocmirea unor culegeri cu caracter normativ etc.

În *Anexe* (p. 170—221) sînt incluse : *Indicatorul tematic universal*, care a servit drept instrument de lucru la clasificarea *Proverbelor și zicătorilor popoarelor din Orient*, 1979, și alte schițări ale unor proiectate cercetări : *Despre structura semnului paremiologic* ; *Etapele de bază ale dezvoltării ideilor de paremiologie structurală* ; *Despre ghicitori*, apoi note, adnotări pe marginea unor lucrări deja publicate sau în curs de tipărire etc.

O bibliografie bogată (p. 222—235) cuprinde operele lui Permjakov, izvoarele ei, precum și ecoul pe plan național și internațional pe care l-a avut *teoria clișeelor*. Sînt citați și doi paremiologi români : N. Roșianu și D. Stanciu.

După prezentarea de mai sus, care a urmat intenționat structura cărții, se poate încerca o evaluare de ansamblu a sistemului paremiologic al lui Permjakov. Se constată în primul rînd *unitatea* experienței umane vehiculată de proverb în special și de creațiile folclorice în general. În al doilea rînd este învederat că analiza de la *conținut* la *formă* conduce la rezultate mai bune

https://biblioteca-digitala.ro

decît investigarea de la *expresie* la *conținut*, practicată de-a lungul veacurilor. Sigur că sistemul lui Permjakov rămîne perfectibil. Autorul însuși a intenționat aceasta, după cum ușor se poate constata din note, amendări, completări și alte însemnări. Timpul nu i-a permis să-și desăvîrșească sistemul. A murit în plină vîrstă creatoare. Dar întreprinderea lui constituie un punct de răspîntie pentru cercetarea folclorică în general și pentru cea paremiologică în special, și aceasta nu numai pentru temeritatea investigației, cît mai ales pentru rezultate. S-a constatat că diferențele între colecțiile folclorice de toate felurile sînt numai superficiale și de detaliu nesemnificativ, iar asemănările sînt de profunzime și de structură, iar în evaluări acestea din urmă trebuie luate în considerare în primul rînd.

Prin caracterul său generativist, sistemul lui Permjakov poate construi cu ajutorul regulilor de formare și de transformare complementul creațiilor folclorice existente, adică complementul *actualului* sau, cum se spune cu un termen din logică, *posibilul*, pornind de la universalitatea tipologică a experienței umane prezentată atît de documentat și de convingător în toate studiile sale.

Folcloriștii noștri, dar mai ales paremiologii vor găsi sugestii esențiale de organizare științifică a corpusului paremic românesc, întreprindere absolut necesară și care se lasă nepermis de mult așteptată.

Dumitru Stanciu

ELISABETH SCHULZE-BUSACKER

1 „Philomena", une révision de l'attribution de l'œuvre, în „Romania. Revue trimestrielle consacrée à l'étude des langues et des littératures romanes", fondée en 1872 par Paul Meyer et Gaston Paris, publiée par Jacques Monfrain, nr. 4 (1986)

O controversă seculară se desfășoară în jurul *Philomenei*, operă descoperită de Gaston Paris în 1884, care conține, ca incluziuni, texte mai vechi și adaptări din fabulele lui Ovidiu (43 î.e.n.—17 e.n.). Această operă este introdusă în *Ovidiu moralizat* prin referințe clare la o sursă care menționează un Chrétien, poate chiar doi, la jumătatea operei figurînd *Crestiens li Gois*, identificat de G. Paris în *Histoire littéraire de la France* cu Chrétien de Troyes (sec. XII). Opinia lui G. Paris n-a fost acceptată și i-au urmat numeroase încercări de stabilire, în principal, a paternității *Philomenei*.

În această chestiune, după 1910 s-a ajuns la concluzia că *Philomena*, atribuită de anonimul autor al lui *Ovidiu moralizat* unui Chrétien, trebuie să fie prima dintre operele lui Chrétien de Troyes. Pentru rațiuni lingvistice, însă, *Philomena* nu este cuprinsă printre operele lui Chrétien de Troyes. Nici una din opiniile formulate în această privință n-a fost acceptată fără rezerve, astfel că specialiștii discută încă dacă *Philomena* poate sau nu să fie considerată ca aparținînd lui Chrétien de Troyes.

Autoare a unei lucrări de referință — *Proverbes et expressions proverbiales dans la littérature narrative du moyen âge français*, Paris, 1985 (v. R.E.F., nr. 4/1988), în care s-a ocupat de „utilizarea unui procedeu retoric în operele narative franceze din secolele XII și XIII, mai exact de modul de utilizare în opere literare din epocă a proverbelor și expresiilor proverbiale.—, Elisabeth Schulze-Busacker încearcă să elucideze atribuirea operei în discuție pe baza exprimărilor proverbiale folosite și a modului în care sînt întrebuințate: ca ornament, ca argument pentru fundamentarea unei idei prin generalitatea acceptării poziției reflectate de proverbul utilizat, în ironie etc., după modul lor de inserție. Sîntem de acord cu autoarea privitor la posibilitatea stabilirii paternității unei opere prin determinarea modului de folosire a exprimării proverbiale, a felului de introducere într-un context ideatic, în frază etc.

Fiecare ins este produsul mediului în care a fost semănat de natură, iar limba face parte din acest mediu. Excluzînd geniile, marea majoritate a oamenilor folosesc lexicul, inclusiv exprimările proverbiale, care nu-s decît aspectul estetic și pitoresc al limbii, pe care l-au învățat în mediul familial și în cel habitațional.

Există tendința generală spre raportarea unor elemente din natură la aspecte din viața cotidiană a omului, datorită cărora apar metafore ușor de înțeles și de fixat în memorie ca: urechea acului, gîtul sticlei, un deget de ulei, brațul rîului, bot de deal, inima pădurii, a carului,

https://biblioteca-digitala.ro

piciorul podului, poalele muntelui, gura văii, a cîmpului etc., care reflectă indisponibilitatea altor termeni, în începuturile limbajului, decît cei la îndemîna omului, elementele referitoare la om și la sistemul lui relațional fiind printre primele numite, din nevoia de comunicare. Acest procedeu, al raportării prin similitudine la nume din zona lui antropos, a dus și la stabilirea unor nume de plante : ochiul-boului, talpa-gîștii, coada-șoricelului etc.

În afara acestui sistem general, ușor de urmărit în toate limbile, fiecare mediu și fiecare ins are propriul său sistem asociativ între noțiuni, modalități proprii de adjectivare, mai bogate sau mai sărace etc. Ceea ce numim în mod curent „ticuri verbale", prezente la toți indivizii, nu-s decît ticuri de gîndire, aparținînd unei stereotipii, unei mecanici a gîndirii, dominate de comoditate în gîndire și, evident, și în exprimare. Manifestate în frecvența cu care apar în discurs anumite formule-tip, anumite exprimări proverbiale își află spontan locul ori de cîte ori contextul în care sîntem obișnuiți să le plasăm se găsește pe buze, ca și în modul lor de inserționare. Unele din acestea sînt specifice unor anumite perioade de existență.

Examinînd cu atenție opera unui scriitor, putem descoperi astfel de ticuri, de predispoziții pentru utilizarea anumitor expresii, în anumite contexte specifice. De îndată ce stăm mai mult de vorbă cu cineva nu se poate să nu-i recunoaștem astfel de ticuri, de înclinări inconștiente către anumite formule stereotipe de expresie, uneori supărătoare pentru auz. Există o compensație : și interlocutorul le suportă pe ale noastre. Să dăm un exemplu din literele românești. Am întîlnit la M. Eminescu un dicton latin : *Affirmanti obstat probatio*, pe care nu l-am mai întîlnit în opera nici unui alt autor român. Ei bine, găsind un text a cărui paternitate este îndoielnică, care însă ar putea aparține lui Eminescu, dacă în acesta ar figura dictonul citat șansele ca textul să fie al lui Eminescu ar crește în mod considerabil pe seama prezenței unei mărci (dictonul respectiv) specifice acestuia.

Producînd o argumentație doctă, riguroasă și minuțioasă, Elisabeth Schulze-Busacker are îndreptățirea să presupună în finalul demonstrației sale, că „*Philomena* este una din operele lui Chrétien de Troyes".

Prezentînd un rezumat succint al acestei lucrări nu am intenționat decît să reținem atenția cercetătorilor asupra unei modalități de investigare în textologie cu ajutorul exprimării paremiologice. Pentru argumentația de detaliu, ca și pentru felul în care este aplicată, este necesară parcurgerea textului original pe care, din parte-ne, îl ținem la dispoziția celor interesați.

2 Des „Disticha Catonis" en Espagne, Italie et France. Actes du Colloque International EUROPHRAS 88, Phraséologie Contrastive, Klingenthal — Strassbourg, 12—16 mai 1988

În evul mediu, *Disticha Catonis* (Stihurile lui Cato) reprezintă pentru Europa occidentală una din lucrările de bază pentru învățămîntul școlar elementar. Deși conținutul a variat de-a lungul secolelor și deși atribuirea textului lui Caton cel Bătrîn (234—149 î.e.n.) a fost contestată, în sec. IX, de către Remi d'Auxerre (m. 908 e.n.), important este că textul a prezentat interes pentru păgîni și pentru creștini, pentru filozofi, scriitori, pentru adaptatorii și traducătorii vechi, ca și pentru interpreții literari și filologii moderni, în fine pentru paremiologi, și asta din antichitate pînă-n zilele noastre.

În realitate, este vorba de un text latin anonim, cu caracter didactic, compozit, a cărui primă fază de redactare se situează în sec. III e.n., ultima aparținînd sec. VII și VIII e.n. Din aceasta din urmă provin toate traducerile și adaptările ulterioare : anglo-normande (trei traduceri din sec. XII), franceze (trei versiuni din sec. XIII, legate unele de celelalte), italiene (o serie de traduceri, mai ales în proză, începînd de la jumătatea sec. XIII, pînă în sec. XX), catalane și occitane.

În lucrare se urmărește situația și caracterul manuscriselor (în versuri sau în proză, traducere sau adaptare, gradul de intervenție al adaptatorilor în textul de bază și versiunile rezultate etc.) în țările vizate. Se evidențiază, din acest punct de vedere, un text occitano-catalan de la sfîrșitul secolului XIII, intitulat *Paraphrase de Caton*, deși acesta nu conține decît circa o treime din *Disticha Catonis*, adică 54 de distihuri. Autorul, necunoscut, a avut ideea de a transcrie cu cerneală roșie distihurile originale, în latină, cu cerneală verde versiunea lor din Cato Novus și cu cerneală neagră parafraza lor în occitană, punînd astfel în evidență textul original și pe cele adăugate sau modificate, ceea ce reprezintă o binefacere pentru filologie, paremiologie, în general pentru cultură.

În estul Europei *Distihurile lui Caton* n-au avut circulație, fiind puțin cunoscute.

Lucrarea aduce informații interesante, mai ales pentru paremiologii preocupați de aspectul comparativ.

https://biblioteca-digitala.ro

3 La moralité des fabliaux. Considération stylistique. Publications de l'Université de Rouen. Ouvrage n° 83, Presse Universitaire de France

La începuturile poeziei populare franceze apar (sec. XII—XIII) aceste *fabliaux*, niște poeme populare în versuri, un fel de anecdote, cu caracter moralizator. Legătura specifică între evenimentul prezentat și învățătura rezultată apropie genul de proverbe, despărțindu-l atît de fabulă, cît și de pildă.

Elisabeth Schulze-Busacker își propune să afle dacă există o legătură definitorie între *fabliaux*, moralitate și proverb și, în plan stilistic, dacă „întrebuințarea proverbului în exprimarea moralității genului se deosebește, de asemenea, în forma sa de folosire în interiorul narațiunii sau în alte genuri narative ca : romane, cîntece populare, fabule, *le Roman de Renard*, în care proverbele sînt relativ frecvente, cum rezultă din lucrarea sa" (v. R.E.F., nr. 4/1988).

După ce își fixează criteriile de departajare, autoarea citează concluzia la care a ajuns în lucrarea menționată, și anume că „frecvența și tipul enunțului proverbial în anecdotele populare [*fabliaux*] ca și în romane și cîntece populare din aceeași epocă depind de preferințele autorului și de o anumită modă, și nu de forma aleasă pentru narațiune", ceea ce ține de evidență și este cît se poate de normal.

Alegerea proverbului ca motiv fundamental este specifică narațiunii scurte, dar, în timp ce în cîntece proverbul este folosit cu rol ornamental, în anecdota populară proverbul este implicat exprimării aspectului moralizator. Se dau exemple de utilizare stilistică a proverbului în cele mai vechi texte ca: *La Plantez*, *Auberée*, anecdotele lui Jean Bodel etc., pe baza cărora se conchide că trei tendințe rămîn dominante privitor la utilizarea proverbului de-a lungul unui secol din istoria acestui gen de narațiune scurtă :

— exploatarea proverbului în prolog și în epilog, inclusiv în exprimarea moralității anecdotei, ca particularitate a genului ;

— interjecțiile proverbiale ale autorului în timpul povestirii ;

— discursul direct de alură cotidiană venind din elementul proverbial utilizat.

În marea majoritate a cazurilor, genul amintit folosește o moralitate pe bază proverbială. Aceasta se conturează ca o parte a anecdotei, detașată de povestire, formulată pe baza uneia sau mai multor elemente proverbiale care contribuie la înțelegerea faptelor prezentate și apare, din punct de vedere stilistic, sub forma unui comentariu, fie implicit, fie explicit.

Aceste concluzii sînt sprijinite cu un număr apreciabil de exemple comentate care ni se par convingătoare. Pentru cineva din exterior urmărirea textelor ilustrative este îngreuiată de faptul că acestea sînt în așa-zisa franceză veche, în care se înregistrează destule cuvinte din lexicul românei contemporane și dintotdeauna, dar în care figurează și numeroase cuvinte neinteligibile, care nu există în nici o limbă cunoscută, unele negăsindu-se nici în dicționare de „franceză veche", ceea ce este perfect explicabil dacă se ține seama de faptul că „franceza veche nu este o limbă în sensul modern, ci un ansamblu de dialecte din Franța de nord, nefiind nici măcar o stare de limbă, cel puțin în aspectul său lexical ..." (A.J. Greimas, *Dictionnaire de l'ancien français*, p. IX). Iată cum arată această „limbă" într-un scurt citat din fabula *Les trois Dames qui trouve ent un Vit* :

„Pour ce, seignor, je vos chasti :
Par essample vos mostre et preuve
Que se nul de vos avoir treuve,
S'il i a compaing ne compaigne.
N'atende pas que il s'en plaigne.
Mes rende l'en toute sa part
...
Mes en la fin di en apert :
Cil qui tot coveite tot pert" (din lucrarea recenzată, p. 534).

Am urmărit cu interes eforturile autoarei de-a pune în evidență importanța și specificitatea stilisticii și modul de folosire a acesteia ca metodă de stabilire a paternității unei opere cu autor incert, a caracterului limbii unui autor, a gradului de folosire a limbii populare în scrierile unei anumite perioade de timp, a răspîndirii și circulației anumitor proverbe în diverse epoci etc. Pentru unele din aceste aspecte, lucrările Elisabethei Schulze-Busacker pe care le cunoaștem ni se par argumentate și convingătoare.

Nu ne-a convins părerea privind influența unora din textele analizate asupra altora, pe baza unor simple asemănări stilistice : „une influence des Proverbes au vilain sur les fabliaux me semble donc probable" p. 537 (v. și alte formulări asemănătoare la p. 532, 533, 535, 536).

https://biblioteca-digitala.ro

Affirmanti obstat probatio, ceea ce nu se face şi, în lucrarea analizată nici nu e posibil de făcut, şi nu numai pentru că, în secolele XII, XIII, înainte de apariţia tiparului, circulaţia ideilor era mult mai restrînsă, iar probabilitatea ca un prezumtiv autor să ajungă să parcurgă un anumit manuscris era extrem de redusă. Oricum, nu se poate vorbi de influenţă înainte de a dovedi existenţa unui contact nemijlocit între opera „influenţatoare" şi autorul „influenţat", condiţie *sine qua non*. Afirmaţiile pe această temă, fără dovada minimală menţionată, sînt simple supoziţii. În plus şi hotărîtor: nici un „loc comun", lipsit de atributul originalităţii, nu poate reprezenta sursă şi materie de influenţă.

Pentru Aristotel *existentia este singularium*, iar în logica stoică „ceea ce e comun nu există" (Simplicius, categ. 26, ap. V. Brochard, *Die Philosophie der Griechen*, 1880, partea 3, p. 235), astfel că proverbele, neavînd un autor cunoscut, nu pot intra în discuţie privitor la o influenţă oarecare. După părerea noastră, chestiunea influenţelor în materie de proverbe nu are rost să fie ridicată. A se vedea şi lucrarea următoare, în care autoarea arată (p. 134) că „le moyem âge classait proverbes et sentences sous les *loci communes* . . .".

4 Proverbe ou sentence : essai de définition, în *La Locution*. Colloque international, Université Mc Gill, Montréal, publicat în „Le moyen français. Revue d'études linguistiques et littéraires", nr. 14—15, p. 134—167

La Colocviul internaţional cu tema „Locuţiunea", ţinut la Universitatea Mc Gill din Montreal, au fost prezentate 21 de comunicări axate pe tema colocviului, „promovarea discuţiilor asupra definiţiei locuţiunii". Unii participanţi au propus definiţii, alţii le-au contestat pe cele existente. Patru comunicări s-au ocupat şi de proverbe, considerate ca locuţiuni, comunicarea pe care o analizăm, a Elisabethei Schulze-Busacker, fiind dintre acestea.

Autoarea îşi propune să dovedească că în evul mediu s-ar fi produs conversiuni de sentinţe în proverbe şi treceri ale unor proverbe în sentinţe.

Ca şi în cazul celorlalte lucrări ale autoarei, sistematizarea şi rigoarea documentară sînt remarcabile. Colecţiile pe care-şi edifică cercetarea sînt *Thesaurus Proverbiorum Medii Aevi* (TPMA), la care se lucrează de circa 15 ani, în Elveţia, sub îndrumarea lui S. Singer, şi propriile sale excerpte din scrieri narative din secolele XII şi XIII în Franţa. TPMA este un dicţionar al proverbelor din toate textele medievale, scrise în limbile romanice şi germanice + latina medievală, cu sursele lor clasice eline şi latine. Prin concepţie, acest dicţionar conţine nu numai proverbele propriu-zise, ci şi maximele, sentinţele şi aforismele, locuţiunile şi formulele fixe de orice fel, atît timp cît provin dintr-o sursă cunoscută. Lucrarea tinde să ilustreze „unitatea spirituală a Europei creştine în evul mediu". După cîte am înţeles, deşi lucrarea se întinde între anii 500 şi 1600, nu intră în programul lucrării decît textele din Europa occidentală, ceea ce lasă să se întrevadă că şi în planul culturii operează prezenţa a două Europe, ceea ce nu ni se pare nici ştiinţific, nici rezonabil. Înainte de a intra în materia lucrării autoarea îşi defineşte termenii.

În ce priveşte sentinţa, „din antichitate este considerată ca o frază exprimînd o gîndire, mai ales de ordin moral, formulată într-o manieră dogmatică, şi al cărei autor, real sau fictiv, este cunoscut, dar nu neapărat numit". Deci, caracteristicile definitorii ale sentinţei ar fi: *intenţia morală* sau de *normă de conduită* şi *prezenţa ei într-o sursă literară cunoscută* sau *presupusă cunoscută, deci folosirea ei prin citare*. Avem rezerve faţă de această definiţie, dar spaţiul nu ne îngăduie să le expunem.

Referitor la definiţia proverbului, ni se spune că este mult mai complexă şi mai puţin acceptată de toată lumea. Cea mai convingătoare, după părerea autoarei, este aceea dată de Susanne Schmarje (inspirată din a lui Erasmus): „expresia proverbială [deci nu se distinge între proverbe şi expresie proverbială — n.n., G.G.] *este un enunţ scurt*, cu *caracter universal*, care izbeşte printr-o *formulare* în mod vizibil *deosebită de rostirea obişnuită*".

Se insistă asupra a două caracteristici care, se afirmă, nu mai suscită discuţii printre paremiologi: „caracterul universal" (nu popular) al proverbului şi apartenenţa proverbului la un „cod-particular" al limbajului care se deosebeşte prin unele trăsături formale, punînd în evidenţă enunţul proverbial de fluxul limbajului curent.

Se observă că în definiţia prelucrată de S. Schmarje după Erasmus s-a exclus orice fel de explorare a conţinutului ca şi caracterul didactic, cerut de mulţi cercetători.

Şi asupra acestei definiţii avem rezerve. În primul rînd pentru că „întrebuinţarea pragmatică" şi „didacticismul" nu-s definitorii pentru proverb.

https://biblioteca-digitala.ro

Care este caracterul didactic în proverbe ca :
— *Morții cu morții, vii cu vii*
— *Seamănă ca două picături de apă*
— *Fiecare e stăpîn pe capul lui . . .*

Dacă *Haina face pe om* are funcție didactică, *Haina nu face pe om* are funcție antididactică.

Pentru că, în opinia noastră, proverbul nu reprezintă o modalitate de formulare a unei încărcături sapiențiale sau didactice, ci o formă de expresie artistică, figurată, prezentă în toate limbile. Ca atare apare ca obiectivă și necesară demitizarea proverbului de încărcătura de *sapientia*. Aceasta nu este definitorie pentru genul aforistic, dimpotrivă, o considerăm ca pe un balast intelectual, o înțelegere confuză. Nu poate fi vorba de filozofie, fie ea numai populară, aceasta exprimîndu-se, de cînd lumea, atît în stilul direct cît și în cel figurat, exprimarea sapiențialității, filozofia, nefiind apanajul stilului figurat.

În plus, nu se poate primi părerea că „scurtimea formulării este mai mult o problemă de utilizare literară a proverbului decît de întrebuințare pragmatică", deoarece *scurtimea* este element definitoriu (a se vedea chiar definiția acceptată de autoare : „bref enoncé . . . ").

Că unele proverbe au și un aspect sapiențial, dedus din experiență, chiar didactic, nu ne îndreptățește să extindem această cazuistică accidentală la întreaga masă a proverbelor. Într-adevăr, proverbul se naște din experiență (p. 139), „les proverbes sont les échos de l'expérience", după formularea lui Bernardin de Saint-Pierre (1737—1814), dar nu se poate accepta ca „il se tourne ensuite vers une évaluation morale (globale)". Ni se pare că iar se extinde la întreg un element caracteristic pentru o parte.

Care este partea morală în proverbul „Ochii care nu se văd se uită", dar în antiteza acestuia „Ochii care se văd rar sînt mai drăgăstoși", dar în „Moartea nu iartă pe nimeni"? etc. etc. Se pot da sute de exemple de proverbe care au exclusiv funcție constatatoare, fără implicații de moralitate.

Admirăm ușurința cu care autoarea se mișcă într-un vast și impresionant univers paremiologic, sîntem de acord cu existența unei „legături diacronice între sentință și proverb" (p. 140), dar, contrar celor afirmate de Hans Walter — rezultatele obținute din despuierea materialelor (TPMA) lăsate de Singer — , *nu credem în posibilitatea convertirii nici unei sentințe în proverb*. Un șir de milenii, țăranii analfabeți și-au croit limba, inclusiv proverbele, cu mult timp înainte de existența scrisului și a oamenilor de cultură de tip școlar. *Les proverbes étaient avant les livres* (E. Finbert, *Dictionnaire des proverbes du monde*, Paris, R. Laffont, 1965, p. 20), în timp ce sentințele nu au putut lua naștere decît după apariția scrisului și a școlii, iar pînă aproape în contemporaneitate țăranii, poporul analfabet sau semialfabetizat n-aveau cum lua cunoștință de produsele oamenilor de cultură, neavînd acces la ele.

În sec XVIII încă durata medie de viață nu depășea, în Franța, 25—28 de ani (v. M.A. Legrand, *La longévité à travers les âges*, E. Flamarion, 1911, p. 49, P. Chaunu, *La civilisation de l'Europe des lumières*, Paris, 1971, vol. I, p. 150—203). La capătul secolului luminilor apare, o dată cu prelungirea vieții, un auxiliar capital : „bunicul". „În Germania, speranța medie de viață, la ambele sexe, se situează în jur de 20 ani" (G. Kurth, O. Roehrer-Ertl, *Zur biologischen Kontinuität von Populationsfolgen*, Actes du II[e] Congrès International de Thracologie, vol. III, p. 413—421).

Școala nu este posibilă fără o limbă cît de cît unitară, fără învățători pentru limba respectivă. Franța, cea mai avansată din punct de vedere al răspîndirii culturii, este, în secolul luminilor, o țară de analfabeți. „În decursul celei de a doua jumătăți a secolului al XVIII-lea limba franceză reușește (!) să depășească și penultima (!) etapă a cuceririi teritoriului național (!). Ea este indisociabilă de alfabetizarea la nivelul revoluționar, exploziv, aproprîndu-se de 50%" (!!) (v. P. Chaunu, *op. cit.*, vol. I, p. 199). „Alfabetizarea generală nu este rentabilă decît acolo unde există o speranță de viață satisfăcătoare" *(ibid.*, p. 203).

Să mai citățm un text edificator și concludent : „Il ne faut pas oublier que la scolarité n'a été obligatoire qu'à partir de 1882 [În România învățămîntul obligatoriu și gratuit a fost introdus la 1864 prin Legea Instrucțiunii — n.n., G.G.] ; ainsi, vers 1950, on pouvait encore rencontrer quelques personnes agées qui ne parlaient que le patois et ne comprenaient même pas le français.

Dans les anciennes générations le fait était courant chez les femmes ; quand les hommes avaient été designés par le tirage au sort, ils *avaient été initiés au français en faisant le service militaire, qui* n'a été réellement rendu obligatoire pour tous qu'à partir de 1905". (Pierette Debuisson, *Les atlas linguistiques : instruments de synthèses des parlers de nos terroirs*, n° 37, Juillet 1980 du „Courrier du CNRS").

Realitatea prezentată dovedește că nici un mecanism de convertire a unei sentințe în proverb nu a fost posibil, în principal datorită rupturii totale dintre operele scrise și populație. Exemplele date de autoare nu sînt convingătoare, deoarece nici unul din „proverbele" născute

https://biblioteca-digitala.ro

din sentințe, date ca exemple, nu are circulație universală (ne-am ținut tot timpul de definițiile acceptate de autoare, deși, cum am arătat la început, nu le împărtășim în totalitate).

Dacă există sentințe cu conținut similar cu al unor proverbe, fapt de netăgăduit, aceasta se explică numai prin reformularea, conștientă sau inconștientă, de către unii oameni cu studii, a conținutului unor proverbe, proverbul fiind totdeauna cu mult mai vechi decît orice sentință echivalentă. A nu se uita că o mențiune scrisă reprezintă o dovadă a prezenței textului atestat în epoca respectivă, dar nu furnizează cea mai fragilă dovadă asupra momentului apariției proverbului pe care textul respectiv îl reproduce sau îl aproximează.

După părerea noastră, proverbele sînt tot atît de vechi ca și limba, și nici un proverb (popular) nu are un autor cult, chiar dacă în unele cazuri este vehiculat, ca atare sau modificat, de opera unui scriitor. A se vedea, în acest context, zecile de incriminări aduse unor iluștri autori francezi (că au reprodus în sentințele lor proverbe populare) de către P. M. Quitard, *Etudes historiques, littéraires et morales sur les proverbes français . . .*, Paris, 1860, 460 p.

Să dăm și un exemplu găsit de noi. La Bruyère (1645—1696), în *Les Caractères. De la société et de la conversation*, publica următoarea sentință : „C'est une grande misère que de n'avoir pas assez d'esprit pour bien parler, ni assez de jugement pour se taire. Voilà le principe [sic !] *de toute impertinence*", reluînd într-o exprimare nefericită, stufoasă, proverbul popular : „*Tay toy dit ce ribaud Thérence,/ Ou dis chose meilleure que silence*".

Luînd faptele prin comparație cu colecția lui Le Roux de Lincy (1849) în care proverbul figurează, am putea fi induși în eroare de jocul aparențelor și să credem că sentința lui La Bruyère (sec. XVII) s-a putut converti în proverb, ceea ce ar fi fals. La aceasta ar putea contribui faptul că proverbele (populare) circulă exclusiv oral, că nu avem pentru ele un termen *post quem*.

Proverbul a fost întîlnit în română, în nouă colecții populare, în două forme, înregistrat în vorbirea unor țărani analfabeți, care nici n-au auzit măcar de La Bruyère. De asemenea, l-am întîlnit în latina medievală *(Aut silere oportet, aut silentio meliora loqui)*, în italiană, în spaniolă etc. Am folosit acest exemplu pentru că este edificator, proverbul figurînd într-un text din sec. XVI, înainte de La Bruyère, de asemenea găsindu-se și alte variante (v. De Vibraye, *Trésor des proverbes français*, p. 395).

Iată încă un exemplu : proverbul francez *Il n'est si grande folie que de sage homme*, corespondentul proverbului românesc *Unde-i înțelepciune multă e și nebunie multă*, „a fost imitat de Montaigne în forma *De quoi se forme la plus subtile folie que de la plus subtile sagesse*? și de La Rochefoucauld, sub forma *La plus subtile folie se fait de la plus subtile sagesse — Maximes*, 134" (Conf. Quitard, *Etudes historiques. . .*, p. 62). Dat fiind că proverbul circulă oral, s-ar putea încerca inversarea raporturilor reale și să se deducă proverbul din sentințele lui Montaigne și La Rochefoucauld, ceea ce ar fi eronat.

Întîmplător acest proverb figurează în *La Chronique de Rains* (sec. XIII), Paris, 1837, p. 68, sub forma : *Et souvent avient que sages hom fait grant folie*, scrisă cu sute de ani înainte de autorii de sentințe citați, de un scriitor popular anonim, ceea ce, sperăm, lămurește, deplin lucrurile : anume că niciodată o sentință nu s-a putut transforma în proverb, procesul fiind indiscutabil cu sens unic, de la rădăcină spre corolă, de la popor la pătura cultă. Numai autorii de sentințe au împrumutat, conștient sau nu, din paremiologia populară.

A se vedea și opinia lui G. Duby, *Objet et méthodes de l'histoire de la culture*, 1982, p. 17 : „oriunde și în orice cultură « savantă » se află un reziduu de cultură populară".

Din cercetările noastre rezultă că pînă la apariția formelor moderne de mass-media nici o înrîurire evidențiabilă a culturii „savante" asupra celei populare nu poate fi dovedită și nu se întrevede nici un mecanism după care să se fi putut efectua. Exemplele de sentințe convertite în proverb, date în lucrarea recenzată, nu ni se par convingătoare, „proverbele" obținute din sentințe nefiind proverbe, în principal pentru că le lipsește „circulația universală", iar, în al doilea rînd, unele erau proverbe în circulația orală și înainte de apariția sentinței care li se propune ca matcă. Aceasta, cu atît mai mult cu cît textele, manuscrise sau, mai tîrziu, tipărite, nu au circulat în casele țăranilor (analfabeți), ci în mănăstiri și în castele, în care nu se nasc pro verbe sau, dacă s-ar naște, n-ar avea cum să se răspîndească. În plus, grafia textelor este atît de instabilă (am întîlnit și 8 feluri diferite de a scrie un cuvînt), că și dacă textele paremiologice din evul mediu francez ar fi ajuns, întîmplător, în sate, și chiar dacă s-ar fi găsit 1—2 alfabetizați (la început se numeau astfel cei care știau să se iscălească — v. P. Chaunu, *op. cit.*, p. 198—199), nu ar fi putut fi înțelese (cum nu sînt astăzi înțelese de oameni cu infinit mai multă școală decît țăranii din Franța evului mediu), astfel că în nici un fel n-ar putea constitui puncte de sprijin pentru teza lucrării.

Confuzia, ni se pare, este favorizată de caracterul livresc, cult, al paremiologiei franceze, nefiindu-ne cunoscută o culegere de proverbe din graiul viu al poporului, ci numai copieri de texte (manuscrise sau tipărite anterior). Or, cum am arătat în *Proverbele românești și proverbele lumii romanice*, București, Ed. Albatros, 1986, nici o colecție paremiologică, chiar populară,

https://biblioteca-digitala.ro

nu poate înregistra tot ce circulă în popor, nici măcar în momentul alcătuirii, în primul rînd datorită inexistenței unei metodologii care să asigure integralitatea culegerii din viu grai a tuturor proverbelor populare. Ne referim la impresionanta colecție a lui I.A. Zanne (10 volume de cîte aprox. 800 p. fiecare), în care am constatat absența a sute de proverbe și expresii proverbiale de uz curent. În realitate, este vorba de simple prezumții, formulate datorită faptului că anterioritatea unora din proverbe față de sentințele din care par a fi deduse nu poate fi evidențiată datorită circulației orale a proverbelor.

Am studiat cu atenție lucrarea și, pentru motivele arătate, exemplele date pentru a ilustra mecanismul de convertire a unor sentințe în proverbe nu ni s-au părut probante. Proverbele galice, rumâne (în evul mediu, limba provensală se mai numea rumână), au existat concomitent cu cele latine și independent de ele. Credem că am dovedit fără putință de tăgadă (v. *Proverbele românești și proverbele lumii romanice*, p. 25—30) că împrumutul referitor la proverbe trebuie exclus chiar ca poziție teoretică și ca premisă, neexistînd nici un argument care să-l susțină, fiind vorba de o imposibilitate naturală.

Faptul că nu există scrieri concomitente cu cele latine nu dovedește deloc că proverbe identice sau similare cu cele care circulau în peninsula italică nu circulau și în Galia, Germania, Dacia și în restul Europei, proverbele născîndu-se o dată cu limba. Există limbă, există proverbe. Într-o anumită zonă geografică și pe o anumită treaptă de evoluție socială sînt de numit cam aceleași noțiuni și aproximativ același tip de relații, pe care lexicul trebuie să le reflecte, inclusiv proverbele și locuțiunile proverbiale.

Iată un exemplu ilustrativ. Pe p. 150 se citează o propoziție în stilul direct, pe care autoarea o consideră proverb : *Femme mariée doit estre simple e porter la guimple*, care, după opinia noastră, nu poate fi în nici un fel categorisită proverb pentru că este de aceeași speță cu propozițiile următoare : Bărbatul căsătorit trebuie să fie voinic și muncitor și să-și iubească nevasta ; Fata nemăritată trebuie să fie frumoasă și cuminte și să se îmbrace simplu.

Putem multiplica la nesfîrșit astfel de exprimări în stilul direct, dar acestea n-au nici în clin nici în minec cu paremiologia, deși pot răspunde cerințelor puse de autoare : „designant à la fois les atouts de la bonne épouse et le code vestimentaire de l'époque".

Un astfel de „proverb" nu există în română și nici în altă limbă, pentru că nu-i proverb și nu îndeplinește condițiile definiției acceptate de autoare : nu are caracter didactic și nu aparține unui cod aparte de limbă, care să atragă atenția prin anumite trăsături formale („le proverbe appartient à un « code particulier » du langage qui frappe par certains traits formels faisant ressortir l'énoncé proverbial de la chaine du code parlé").

Deși nu există, cum am arătat, o astfel de formulă în română, și nici în franceză nu există (nu-i cunoscută francezilor), neavînd circulație universală, obiceiul există în România și e foarte strict respectat la țară : femeia măritată poartă obligatoriu basma (guimple) care să-i acopere tîmplele, părul și ceafa, și intră în categoria femeilor, al căror port este sobru și simplu, ca și purtarea impusă de situația de nevastă. Condițiile de purtare și de vestimentație ale femeii măritate fac parte dintr-un cod nescris, respectat cu strictețe, și sînt prezentate în scris în diverse lucrări, dar nu într-o formulare unică.

După părerea noastră nici sentința citată nu există, citatul din *Eracle*, de Gautier d'Arras (p. 151) nereferindu-se la femei măritate, ci la fete care așteaptă să se mărite. În al doilea rînd nu este vorba de un citat (condiție definitorie după regula fixată de autoare), iar în al treilea rînd și, decisiv, *simple* și *guimple* nu sînt folosite de d'Arras ca un *ecou din „proverbul" invocat*, ci pentru că în limba franceză pentru *guimple* nu există decît o singură rimă : *simple* (a se vedea P. Desfeuilles, *Dictionnaire de rimes*, Paris, Garnier Frères, 1967, p. 240, ca și orice alt dicționar de rime). De unde se vede că e vorba de o rimă obligată, ca unică, și nu de vreun ecou. În plus, d'Arras, prin ceea ce spune, se referă, eufemistic, la vicleniа femeilor care se arată la început curtenitoare, cuminți, tăcute și simple, dar numai la început ...

De aceea, noi considerăm că și în acest caz nu există nici o legătură între „proverbul" și „sentința" menționate, cu atît mai puțin un raport de filiație.

Am mai putea adăuga că proverbele exprimă adevăruri care sar în ochi (este motivul pentru care sînt reținute cu ușurință, pentru că reprezintă *forma logică pe care o îmbracă experiența tuturor*), dar nu toate adevărurile care sar în ochi sînt formule proverbiale. *Răsare soarele, se face ziuă, nu plouă, nu se fac bucate* etc. sînt adevăruri banale, le știe toată lumea, sar în ochi, dar nu-s proverbe. De aceea, metodologic, credem că orice afirmație privind convertirea sentințelor în proverbe trebuie confruntată înainte cu definițiile date pentru proverb și pentru sentință.

Deși, dat fiind caracterul livresc al paremiologiei franceze, nu-i de exclus ca unele proverbe cuprinse în *Biblie* să fi fost cuprinse în diverse manuscrise culte, nu se poate susține ideea că unele proverbe din *Biblie* au ajuns pe această cale să circule în popor.

N-am înțeles de ce se folosește pentru aceste manuscrise care conțin liste de proverbe titulatura *recueils* (de 3 ori numai pe p. 142), pentru că nici un text paremiologic francez din

https://biblioteca-digitala.ro

evul mediu nu a reprezentat o culegere din popor și nicăieri nu am întîlnit sub un proverb „*culeș, de la* . . . (datele de identitate ale informatorilor de la care a fost culeș).

Cum știm, în tot evul mediu *Biblia* a fost citită în biserici în limbi neînțelese de popor: latina în Occident, slavona în estul Europei. Proverbele sînt mult mai vechi decît *Biblia*, în care au pătruns din vorbirea populară. Poporul și-a conservat, prin continuitate, ca și limba și o dată cu limba, zestrea de proverbe populare. Faptul că, la un moment dat, cîteva din aceste proverbe apar în unele texte medievale nu a putut aduce nici o atingere proverbelor din limba populară. Este sigur că *poporul nu vorbea limba din textele medievale franceze*, și este știut că între limba scrisă și cea populară este o diferență esențială. Că lucrurile stau așa și nu altfel o vom dovedi în continuare.

a. Proverbul *Orb pe orb povățuind cad amîndoi în groapă*, prezent în toate limbile europene, figurează și în *Evanghelia după Matei* 15/14, scrisă în sec. II e.n., dar se găsește și la Cicero și la Horațiu (65—8 î.e.n.), *Epistolae*, I, XVII, 4.

b. Proverbul *Mai bun e prietenul(vecinul) de aproape decît un frate de departe* se află în toate limbile europene, și în Cartea *Proverbele* 18/24, scrisă cel mai devreme în sec. IV î.e.n. Dar proverbul figurează și în poemul *Munci și zile* (Hesiod, sec. VII î.e.n.).

c. Proverbul *Soarele încălzește pe toată lumea, și pe cei buni și pe cei răi*, pe care-l găsim în *Evanghelia după Matei* 5/45, apare și în *Satyricon*, 45 (Petronius, m. la 66 e.n.), cu aproape un secol înainte de redactarea *Evangheliei după Matei*.

Prezența acestui proverb în epopeea gigant *Mahābhārata*, care precede cu circa un mileniu *Evanghelia după Matei*, lămurește deplin raporturile de prioritate între proverbele din *Biblie* și prezența lor în paremiologia populară. Spațiul nu ne îngăduie, dar am putea continua cu exemplificările, din care să rezulte clar ceea ce am arătat: că multe proverbe populare au pătruns în *Biblie* și în alte texte, cu titlul de sentințe, și niciodată invers. Pentru lămurirea acestui aspect argumente irefutabile, în sensul celor de mai sus, se găsesc la Rev. J. Long, *Eastern Proverbs and Emblems illustrating old Truths*, Londra, 1881, și în studiul nostru *Proverbele românești și proverbele lumii romanice*, p. 41—43.

Un argument peremptoriu privind cuprinderea în *Biblie* a unor proverbe în circulație în lumea antică *precreștină* îl constituie proverbul latin *Quem Jupiter (Fortuna, Deus) perdere vult dementat prius*. Formele cu „Jupiter" și „Fortuna", neputînd apărea în creștinism, nu pot fi decît precreștine. Dar, proverbul se găsește și la Euripide (s.V. î.e.n.), ceea ce lămurește proveniența și raporturile de vechime dintre textele care-l conțin.

Din cele cîteva menționi de mai sus reiese, credem, că nici un proverb (popular, cu răspîndire universală etc.) nu provine din *Biblie* sau din vreo altă carte, ci, invers, din circulația orală au pătruns în *Biblie* și în texte diverse. Limba, inclusiv exprimările proverbiale, constituie factorul prim și este independentă de texte, în timp ce textul este un factor derivat, depinzînd de limba în care e scris.

Am dori să reținem atenția asupra unei erori de înțeles paremiologic, care nu se poate explica decît prin dificultățile implicate de grafia așa-zisei franceze vechi, despre care am mai amintit.

Pe p. 162—163 autoarea afirmă că Chrétien de Troyes „a creat spontan un proverb . . .", referindu-se la fraza din *Yvain*: „car molt valt mialz, ce m'est a vis/uns cortois morz c'uns vilains vis" (a se observa „c'uns" = rom. „c'un" sau „ca un"). Este cît se poate de evident că nu-i vorba de un proverb, că, dimpotrivă, proverbul francez corespunzător sună invers: *Mieux vaut goujat debout qu'empereur enterré*. Pe de altă parte, o frază pe care un paremiolog n-a întîlnit-o niciodată între zeci de mii de proverbe parcurse nu poate fi categorisită proverb, neavînd răspîndire în vorbire. Autoarea afirmă că „pe plan formal", proverbul de mai sus reia una din structurile cele mai răspîndite în culegerile de proverbe . . . forma binară, cu elementul introductiv « *Mieux vaut* . . . » (Mai bine . . .) și că „în componentele sale lexicale este ecoul proverbelor de tipul *Li mort aus morz, li vif aus vis*" (Morții cu morții, viii cu viii), similitudine lexicală care nu se vede.

Pe parcursul acestei lungi recenzii am analizat patru din lucrările d-nei Elisabeth Schulze-Busacker de la Universitatea din Montréal, unindu-ne în idei și aprecieri asupra unora din aspectele paremiologice pe care le-a tratat, disociindu-ne acolo unde punctele noastre de vedere nu s-au sincronizat. Fiind vorba de lucrări științifice, pluralitatea punctelor de vedere este nu numai necesară, ci și bine venită, din puncte de vedere diferite mulțindu-se adevărul.

Îi mulțumim încă o dată că ne-a oferit prilejul de a-i citi lucrările, din care am aflat destule lucruri interesante și pe care le-am apreciat, chiar dacă nu în toate cazurile am putut fi de acord cu afirmațiile D-sale.

Între timp, doamna Elisabeth Schulze-Busacker a avut amabilitatea să ne trimită copii ale următoarelor colecții paremiologice medievale:

https://biblioteca-digitala.ro

1 *L'afaitement Catun*, ms. anglo-normand din sec. XII, conținînd traducerea, în general precisă, a proverbelor din *Disticha Catonis*.

2 *Recueil de (363) proverbes français en prose*, ms. Rowlinson C 641 d'Oxford, sec. XIII.

3 *Li proverbes au vilain*, ms. compus între 1174 și 1191, XXX + 188 p.

4 *Proverbes au Conte de Bretaigne*, recueil attribué à Pierre dit Mauclerc, sec. XIII (1239).

5 *Fragments d'une paraphrase provençale des distiques du Pseudo-Caton ou Dionysius Cato ou Cato philosophus*, sec. XIII.

6 *Die altprovenzalische Version der Disticha Catonis*.

7 *I proverbi di ser Garzo*, sec. XV (Studi Petrarcheschi, 1984).

Gabriel Gheorghe

Institutul BIBLIOTECA de Folclor

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

În curînd

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR A ACADEMIEI ROMÂNE
Tomul II (1988)

Din sumar :

● MIHAI POP, *Evocarea primului curs de folclor ținut la Universitatea din București*
● AL. I. AMZULESCU, *Cîntecul „propriu-zis" în Muscel. Aspecte actuale (II)*
● Nicolae Constantinescu, *Tipologia relațiilor familiale în poveștile lui Ispirescu și Creangă*
● CONSTANTIN COSTEA, *Geneza și evoluția dansului de perechi în spațiul folcloric transilvănean*
● IORDAN DATCU, *Folcloriști români. Pagini de dicționar*
● ALEXANDRU DOBRE, *Comisia de folclor a Academiei Române. 1946—1948.*
● MIHAIL M. ROBEA, *Vechi texte folclorice în manuscrisele din nord-vestul Munteniei*
● ELENA MAXIM, *Țesăturile de interior în zona Tg. Neamț*

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

DIN SUMARUL NUMERELOR VIITOARE

- Despre dezvoltarea folcloristicii și etnografiei românești în deceniul 1950—1960
- Originea instrumentelor muzicale în legendele românilor și alte tradiții privitoare la ele
- Contribuția lui S. Fl. Marian la elaborarea Dicționarului Academiei
- Premiile Academiei Române pe anii 1986, 1987, 1988 și 1989
- Vechi culegeri de proverbe românești
- Alexandru Țiplea — un înaintaș de seamă al folcloristicii românești moderne
- Unele practici de ursită pe valea Izei
- Romulus Vuia și apicultura
- Fenomenul de întemeiere a așezărilor pastorale în Bucovina
- Personajul doica țigancă, roaba Gherghina, în *Cîntecul despre moartea lui Brâncoveanu*
- D. Caracostea : *Pentru un corpus al poeziei poporane*
- Aromânii — credințe populare
- Nunta simbolică în cadrul obiceiurilor populare
- Ghicitoarea cultă
- Proverb sau maximă populară ? Probleme de terminologie
- Sînzienele — istorie și tradiție
- Despre cercetările inter- și intradisciplinare în etnomuzicologie

ISSN 0034—8198

REF, tom 36, nr. 5—6, p. 205—290, București, 1991

I. P. Universul c. 3006

43 407

Lei 60

https://biblioteca-digitala.ro